Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rettberg, Friedrich Wilhelm,

Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche

Leipzig 1838

Polem. 2346 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776077-1

Polem
2346h
Rettberg

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die
christlichen Heilslehren
nach den Grundsätzen
der evangelisch-lutherischen Kirche.

Apolegetisch dargestellt

und entwickelt

von

Dr. Friedrich Wilhelm Rettberg,
außerordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Leipzig, 1838.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

86. D

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinem

theuern Schwiegervater,

Herrn

Johann Carl Ludwig Gieseler,

Doctor der Philosophie und Theologie, öffentlichem ordentlichem Professor der Theologie an der Georgs Augustsuniversität, Königl. Hannoverschem Consistorialrathe, der gelehrten Gesellschaften zu Haag, Utrecht, Leyden, der historisch-theologischen zu Leipzig, der westphälischen zu Minden u. s. w. Mitgliede,

widmet

aus herzlicher Zuneigung diese Blätter

Der Verfasser.

Vorwort.

Mit vorstehendem Titel dieser Blätter ist der Verfasser selbst wenig zufrieden, doch wußte er keinen besseren, um das mit einem Worte zu bezeichnen, was in unsern dogmatischen Lehrbüchern gewöhnlich Anthropologie und Soterologie genannt wird. Gewiß lassen sich Untersuchungen, welche die Stellung des Menschen zu Gott unter dem Einflusse der Sünde und gemäß der Heilsanstalt des Christenthums behandeln, als ein selbstständiges Ganze aus der hergebrachten Anordnung des dogmatischen Stoffes herausheben; es sind ja dieß die Sätze, die vorzugsweise auf dem Gebiete der abendländischen Kirche seit Augustin die Gemüther bewegt, und die Forschung beschäftigt haben, es sind dieselben, die in der Reformation mit solcher Lebendigkeit behandelt wurden, und noch immer die confessionellen Spaltungen des Abendlandes bedingen.

Der Verfasser wurde zu sorgfältiger Prüfung des lutherischen Lehrbegriffs durch Vorlesungen über Dogmatik, Ethik und comparative Symbolik an hiesiger Universität veranlaßt, und ist, offen gestanden, auf die spe-

cielle Fassung nachstehender Untersuchungen zunächst durch Dr. Möhlers Angriffe auf unser System, geleitet. Der Vorwurf, den wir von dieser Seite haben hören müssen, Luthers Verfahren zeuge zwar nicht von einem Fehler des Herzens, wohl aber des Verstandes, leide deßhalb an völliger Inconsequenz, und sey mit Ueberspanntheiten ähnlicher Art im Mittelalter, mit Catharern, Lollharden und Bigochen zusammenzustellen, schien mir, wenn er erwiesen werden könnte, so gewichtvoll, und der Sache des evangelischen Christenthums so gefährlich, daß eine anhaltende Beschäftigung mit diesen Fragen, mir selbst dringendes Bedürfniß wurde. Ich ging mit dem guten Vertrauen an die Prüfung des Systems, daß das Werk der Reformation, dem nach so vielen andern Seiten der Charakter christlicher Wahrheit gewiß ist, unmöglich in Aufstellung des Glaubens selbst in Irrthum und Unverstand verfallen seyn konnte. Wäre es mir deßhalb gelungen, den richtigen Standpunkt für Verständniß des lutherischen Lehrbegriffs in jener streng religiösen Stellung des Menschen zu Gott nachgewiesen (vergl. S. 67. 80.), von welcher aus die so nhaltsvollen Begriffe der Erbsünde, Prädestination, Erlösung, ihre richtige Fassung erhalten, eben so aber auch den Mißverstand, den unser System erlitt, aus Nichtbeachtung dieses, allerdings spirituellen, aber gewiß allein christlichen Standpunkts, dargethan zu haben: dann wünschte ich nur, der stets gesteigerten Verehrung vor unserm kirchlichen Lehrbegriff, die mir selbst aus den Untersuchungen erwuchs, auch den rechten Ausdruck verliehen, und damit einen Beitrag zu immer angestrengterer He-

bung und Verarbeitung des dogmatischen Schatzes gegeben zu haben, den unsere Kirche an ihrem symbolischen Lehrbegriff wahrhaft besitzt. Mir wenigstens steht die Ueberzeugung fest, daß die lutherische Auffassung der Stellung des Menschen zu Gott so trefflich die beiden Klippen vermeidet, die als pelagianisirende Verflachung vom katholischen, und als gefährlicher Rigorismus vom streng calvinischen Gebiete drohen, daß nirgends die beiden Forderungen der religiösen Abhängigkeit und der sittlichen Freiheit, der Receptivität und der Spontaneität auf diesem Gebiete so trefflich vereinigt und versöhnt erscheinen, als in den Symbolen unserer Kirche.

Als Form der Darstellung schien mir nicht ein eigentlich polemisches Anschließen an Möhlers Entstellungen zweckmäßig, nachdem dafür von so viel einsichtsvolleren und beredteren Männern schon die nöthigen Erwiederungen erfolgt sind. Ich habe es vorgezogen, mich auf Entwickelung der Sache selbst zu beschränken, und in der, sowohl der heil. Schrift als der sittlichen Menschennatur gemäßen Auffassung, wie in dem folgerechten Zusammenhange unsers Systems dessen Begründung und Vertheidigung zu versuchen. Daß ich übrigens dasselbe nur aus den Symbolen, und nicht aus der spätern Verarbeitung durch die sogenannten Systematiker unserer Kirche geschöpft habe, erklärt sich hinreichend aus dem stets verfolgten apologetischen Zwecke dabei. Das Wiedergeltendmachen des tief Gedachten und scharf Dargestellten bei diesen hat ja Herr Dr. Twesten mit so erfreulichem Erfolge übernommen.

Eine mir selbst nur zu fühlbare Lücke nachstehender Untersuchungen vermochte ich nach dem einmal angelegten und abgegrenzten Plane nicht auszufüllen, die nähern Fragen über die Person und Dignität des Erlösers. Außer den S. 178. angeführten Gründen bestimmte mich noch besonders der Umstand dazu, die Resultate meines Fragens hierüber noch einer immer fortgesetzten Prüfung vorzubehalten, daß ich die Sätze über Christum als Erlöser nie von den Untersuchungen über die Trinität meine trennen zu können. Die in unsern Dogmatiken hergebrachte Anordnung, daß die Lehre von dem Sohne Gottes an einem ganz andern und gewöhnlich frühern Orte behandelt wird, als wo seine Bedeutung als Erlöser in Frage kommt, hat mir nie gefallen. Da mir nun aber der einmal angelegte Plan auf die Lehre von der Trinität nicht gestattete einzugehen, so glaubte ich auch rücksichtlich Christi Person und des Verhältnisses der Naturen in ihm, nicht mehr aufnehmen zu dürfen, als die Symbole selbst enthalten. Wie diese sich hierüber mit dem Glauben der allgemeinen christlichen Kirche begnügen, wollte auch ich mich auf Erwägung der streng confessionellen Unterscheidungslehren beschränken.

Göttingen, am Palmsonntage 1838.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Der Urzustand der Menschheit . . . . S. 1.
II. Die Sünde . . . . 31.
III. Die Erbsünde . . . . 66.
IV. Prädestination . . . . 121.
V. Erlösung . . . . 174.
VI. Heilsordnung . . . . 204.
VII. Gnadenmittel . . . . 241.

Druckfehler.

(Man bittet dieselben wegen Entfernung des Druckorts zu entschuldigen, und da sie meist sinnentstellend sind, vor dem Gebrauche zu verbessern).

S. 51 Z. 7 von Oben lies solche statt solcher.
— 81 — 9 — — — verlohren st. verlohrne.
— 86 — 1 — Unten — sagt st. sag.
— 93 — 4 — Oben — dynamisch st. tyrannisch.
— 96 — 14 — Oben tilge die „ "
— 97 — 16 — — lies dieselbe st. derselben.
— 101 — 11 — — tilge das Komma nach Eigenthume.
— 103 — 23 — — lies fürwahr.
— 106 — 2 — — — gewagten st. gemachten.
— 108 — 2 — Unten — Hamburg st. Harburg.
— 110 — 13 — Oben — ? st. ;
— 116 — 8 — Unten — Begehungs st. Beziehungs.
— 127 — 13 — Oben — ein st. nie.
— 137 — 16 — — — creatürlich st. unnatürlich.
— 152 — 7 — — — gefordert st. gefördert.
— 168 — 5 — Unten — Sühnanstalt st. Söhnanstalt.
— — — 14 — — — desgl.
— 169 — 2 — — — wieder st. wider.
— 170 — 10 — — — Sühnanstalt st. Söhnanstalt.
— 171 — 15 — — — desgl.
— 174 — 1 — Oben — nach Weg ein Komma.
— 176 — 11 — — — Aufgeben st. Aufgaben.
— 184 — 9 — Unten — Sühnung st. Söhnung.
— 192 — 10 — Oben — angenähert st. angewährt.
— 194 — 15 — — — wurden st. würden.
— 214 — 11 — Unten — umfaßt st. umfaßte.
— 218 — 7 — — — bewahrt st. bewahtr.
— 220 — 10 — Oben — empfängliche st. empfindliche.
— 226 — 19 — — — gesühnt st. gesöhnt.
— 238 — 9 — Unten ist vor „Rathschläge" einzuschieben „Vorschriften, sondern auch der evangelischen"
— 247 — 9 — Oben lies unsymbolisch st. unsymp.
— 264 — 2 — Unten — früh st. viel.
— 267 — 4 — — — „dadurch" nach „wieder."

I.

Der Urzustand der Menschheit.

Eine apologetische Untersuchung über christliche Glaubenslehren darf sich in vieler Hinsicht freier bewegen, als eine streng dogmatische Behandlung desselben Gegenstandes: sie will ja weder für ihre Sätze einen Beweis liefern nach strenger Argumentation, noch denselben kunstgerecht einen angemessenen Platz ermitteln in dem gesammten System der Glaubenslehre, noch endlich Alles erschöpfen und beibringen, was die Wissenschaft zur allseitigen Erledigung der aufgeworfenen Fragen mittheilen kann; sie hat vielmehr nur übernommen, auf eine das menschliche Verständniß ansprechende Art ihre Fragen zu entwickeln, und nur durch die innere Gewalt der Wahrheit den Glauben dafür zu erwecken. Ihr Standpunkt ist ganz der des unbefangenen christlichen Bewußtseyns, das sich mit Liebe und Theilnahme den kirchlichen Glaubenslehren zuwendet, aber dafür, sofern sie theoretischer Natur und deßhalb für menschliche Erkenntniß bestimmt sind, auch ein Verständniß wünscht, um darin des Glaubens Rechtfertigung zu finden. Die apologetische Untersuchung will nicht die christlichen Glaubenssätze in reiner Vernunfterkenntniß erst finden, als wären sie für uns vorher nicht da; will nicht selbstständig den Bau der christlichen Lehre aufführen, sie findet ihn schon gegeben in den Bekenntnißschriften der Kirche, und gestützt auf dem ewigen Grunde der Schrift; sondern sie will in das Gegebene sich hineinfinden und hineinforschen mit der zuversichtlichen Ueberzeugung, daß in dem rechten Verständniß des Ganzen auch dessen Beweis gefunden, und so die Harmonie zwischen Wissen und Glauben gewonnen werde. Sie lebt deßhalb so ganz im Mittelpunkte ihrer Aufgabe, deren Kern sie durchdringen, und deren letzten Inhalt sie erfassen will, und hat dabei zu der Unbefangenheit christli-

chen Sinnes das Zutrauen, daß die Wahrheit, in ihrem einfachen Gewande dargeboten, sich von selbst Bahn erwirken wird.

Eben diese größere Freiheit, womit die apologetische Untersuchung sich bewegt, da ihr letztes Ziel nur die Ueberzeugung des Forschenden, nicht die erschöpfende Darstellung des Erforschten ist, gestattet auch, den Faden der Behandlung so anzulegen, wie es dem jedesmaligen Gegenstande am angemessensten erscheint. Während die streng dogmatische Behandlung darauf angewiesen ist, das jedesmalige Dogma zuerst in seiner kirchlichen Form aus den Bekenntnißschriften zu schöpfen, sodann durch eine exegetische Kritik auf die Schriftlehre zurückzuführen, und endlich die eigentlich systematische Behandlung hinzuzufügen, wie weit dasselbe in das gesammte System des Glaubens sich einreihet: ist der apologetischen Untersuchung ein weit freierer Raum zu gestatten. Es muß ihr überlassen bleiben, von welcher Seite sie die Behandlung für das Gewinnen des Verständnisses und der Ueberzeugung am angemessensten findet, ob sie lieber von einfachen Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns anheben, und damit die Sätze der Symbole und der Schrift in Uebereinstimmung bringen will, oder ob sie es für geeigneter hält, gleich die concrete Gestalt darzulegen, in welcher dieselben im Zusammenhange der kirchlichen Lehre vorkommen, oder endlich vorzieht, nur an Schriftstellen anzuknüpfen, und für sie das richtige Verständniß zu gewinnen. Vielleicht wird aber gerade die erste Form der Anordnung, das Anknüpfen an die einfachen Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns die größte Fruchtbarkeit darbieten: das Christenthum ist ja nicht in dem Sinne unserm Geschlechte durch göttliche Offenbarung verliehen, daß es als etwas durchaus Fremdartiges und Fertiges nur anzulernen wäre; sondern seine ergreifende Wirksamkeit auf unbefangene Gemüther liegt gerade in dem Anschließen an menschliches Bedürfniß und Anknüpfen an menschliche Zustände. So wie es ein Ereigniß ist in der weltgeschichtlichen Entwicklung unsers Geschlechts, so wie Christus nur dann erschien, als die Zeit erfüllet und alle Bedingungen gegeben waren, unter denen das von ihm gepflanzte Saamenkorn gedeihen konnte: so ist es auch mit dem Eingreifen des Christlichen in das Leben des Einzelnen, und so muß es auch

seyn mit dem richtigen Verständniß dafür. Die christliche Heilsanstalt soll da eingreifen nach göttlicher Veranstaltung, wo die sich selbst überlassene Entwicklung menschlicher Zustände ihre Aufgabe nicht weiter zu lösen vermochte, soll anknüpfen an dem natürlichen Zustande des ganzen Geschlechts wie des einzelnen Menschen, und eben deßhalb ist der einfache Standpunkt des natürlichen Bewußtseyns auch der allein richtige, um die Kraft und Bedeutung jener Anstalt richtig zu gewinnen. Von hieraus wird der hohe Inhalt der Schriftlehren erfaßt werden müssen, wenn deren Verständniß überhaupt uns beschieden seyn soll, und von hieraus wird die bestimmte Form gewürdigt werden müssen, in welcher die confessionelle Erfassung der Schriftsätze uns dargeboten ist. Was sich nicht an die Unbefangenheit des ungetrübten Selbstbewußtseyns anschließt, ist überhaupt nicht für menschliches Bedürfniß bestimmt, und menschlichem Verständniß nicht mehr zugänglich.

Nach eben diesem Grundsatze muß eine Betrachtung über die christliche Heilsordnung beginnen mit der Frage nach dem Urzustande der Menschheit; eine Anordnung, die eben so hergebracht als nothwendig ist. So fordert es schon die richtige Stellung der gesammten Thatsache des Christenthums zur Weltgeschichte. Wenn es nemlich für den Glauben an die göttliche Weltregierung fest steht, daß kein Ereigniß der Geschichte ein rein zufälliges ist, sondern auf seine Art eingreifen muß in den ewigen Weltenplan Gottes, daß am wenigsten die Erscheinung Christi auf Erden eine zufällige, und seine Wirksamkeit nur durch die zunächst vorangehenden und etwa gleichzeitigen Ereignisse bedingt war; wenn Christus der Mittelpunkt der Zeiten ist, so daß die Vorzeit und Nachzeit nur gewürdigt werden kann in Bezug auf ihn: so muß es auch wahr seyn, daß die Fäden christlicher Dinge zugleich mit dem Beginne menschlicher Zustände überhaupt anheben, und das richtige Verständniß für jene nur durch Eingehen auf den Urzustand unsers Geschlechts gewonnen werden kann. Soll die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechts eine zusammenhängende Reihe seyn, und in ihr das Erscheinen Christi seine volle Bedeutung haben: so weiset eben jene Entwicklung zurück auf die Urformen, unter denen menschliche Erkenntniß geübt ist, und menschliche Willenskraft gewirkt, und menschliche Herzen geschlagen

haben. Wer uns mit anschaulicher Klarheit die ersten Schritte enthüllte, die das junge Geschlecht, aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, auf der Bahn sittlicher Wirksamkeit gewagt hat, wer, noch besser, uns die Anlagen und die Bedingungen enthüllte, mit welchen es jene Bahn betrat, wer den Nebel lichtete, in den sich zuletzt alle geschichtlichen Reihen, und so auch die sittliche Thätigkeit der Menschheit verliert: er würde dort gewiß manches Gesetz erlauschen können, das nachher über den weitern Gang der Entwicklung hohes Licht verbreitet, würde für manches Ereigniß, das jetzt wie vereinzelt und störend dasteht, uns das volle Verständniß gewähren. Schon der äußere Zusammenhang der christlichen Heilsanstalt mit der sittlichen Entwicklung der Menschheit führt uns zurück auf den Urzustand unsers Geschlechts; aber noch mehr der innern Zusammenhang der christlichen Heilsordnung selbst.

Wie trefflich und ausgezeichnet nemlich der sittliche Hochpunkt auch ist, auf den das Christenthum durch die Thatsache der Erlösung den Menschen zu führen verheißt, höher und trefflicher kann er doch nicht seyn, als der Standpunkt, auf den er gestellt war damals, als unser Geschlecht hervorging aus der Hand des Schöpfers, und als das billigende Wort des Erschaffers, das Alles gut hieß, auch ihm galt. Wenn deßhalb im Verlauf der Zeiten das Bedürfniß der Erlösung, und damit die Gewißheit eingetreten ist, daß unser Geschlecht abgeirrt sey vom rechten Pfade: so wird doch hoch und erhaben über den Zustand gegenwärtiger Dürftigkeit die Herrlichkeit des Urzustandes sich erheben, wenn nicht das jetzige Elend sofort auf Rechnung des Schöpfers fallen soll, der gleich anfangs solchen Zustand gewollt hätte. Auch der christlichen Heilsanstalt kann deßhalb kein Vorzug eingeräumt werden als Gabe an die Menschheit, den dieselbe nicht schon im Urzustande besessen hätte; wir können die Leistungen der Erlösung mit keinem andern Maße messen, als demselben, das zugleich auf den Urzustand paßt, so daß es sogar einerlei seyn wird, ob wir den Endpunkt unserer sittlichen Entwicklung im Zustande der Erlösung auffassen und ihn rückwärts übertragen auf den Beginn, oder hier anknüpfend mit unserm Forschen bis zu jenem Ziele aufsteigen; nur ist letzteres der natürlichere Weg und gewährt zugleich größere Sicherheit. Zugleich erhält aber wegen des Normativen

und Begründenden, das jedesmal im Beginne liegen muß, diese Untersuchung die größte Wichtigkeit; hier Etwas verkehrt aufgefaßt, zieht es sich sofort durch die ganze Folgereihe dogmatischer Sätze hindurch. Wie der kaum haarbreite Raum, um den die Kugel etwa an der Mündung des Geschützes verrückt wird, am Ende der Bahn sich zu dem weitesten Abstande steigert: so ergiebt die geringste Verschiebung der Ansichten vom Urzustande der Menschheit die gewaltigsten Folgerungen für den ganzen Zusammenhang des Systems. Die Verschiedenheit, welche die Auffassung der christlichen Lehren bei den einzelnen Confessionen erhalten hat, findet größtentheils schon hier ihre Begründung.

Doch sofort wird auch diese kaum angedeutete Forderung schon getrübt und verkümmert durch den gewaltigen Einwurf: hat es denn einen Urzustand der Menschheit gegeben in voller geschichtlicher Wahrheit? Fällt denn Erschaffung der Welt überhaupt, und der Menschheit insbesondere, so gänzlich unter den Begriff zeitlicher Ereignisse, daß sie erst mit einem bestimmten Zeitmoment ins Daseyn trat? Es trifft die Frage nach dem Urzustande der Menschheit sofort das ganze Gewicht der Einwürfe gegen die Schöpfung überhaupt als eines absoluten Beginns. Wir könnten es zwar der Metaphysik überlassen, die Fehde über den Weltanfang durchzukämpfen und zu sehen, wie weit sie sich eines pantheistischen Zusammenfallens des Schöpfers mit der Creatur erwehren, und den reinen Begriff der Causalität zwischen Gott und Welt zu behaupten vermag, der gewiß nicht ohne einen völlig zeitlichen Anfang wird denkbar seyn. Wir könnten uns vielleicht sogar auf ein Gebiet zurückziehen, dem gerade unsere so praktische Zeit ausschließlich Wahrheit einzuräumen geneigt ist, auf das Gebiet der Naturwissenschaften, die bei ihren geologischen Forschungen zu dem Urtheile gelangt sind, daß bis auf einen gewissen Zeitpunkt in der Bildung der Erde Spuren von Menschen nicht vorhanden sind; wir könnten uns also bey dem Resultate genügen, daß, wenn auch für die übrige Welt das Erschaffenseyn nicht auf einen bestimmten Anfang in der Zeit zurückgeführt werden kann, dieß wenigstens für die Erschaffung des Menschen angehen müsse, da wir deutlich eine Zeit nachweisen können, wo unser Geschlecht nicht auf Erden wandelte*).

*) J. H. Fichte: Sätze zur Vorschule der Theologie. 1826. S. 186.

Allein kann die streng christliche Forderung eines anfänglichen Hervorgehens der Welt aus dem göttlichen Willen nach dem strengen Gesetze der Causalität überhaupt nicht erwiesen werden: so wird derselbe Uebelstand auch auf die einzelnen Theile der Schöpfung zurückfallen, mag deren früheste Spur sich in secundären oder tertiären Formationen nach den Systemen der Geologen vorfinden. Ist deßhalb für die Welt im Ganzen kein Anfang und darum auch kein Urzustand denkbar, so geht dasselbe auch für die Menschheit nicht an.

Indeß der einzige Grund, weßhalb man man meint, auf einen wirklich zeitlichen, einmaligen Weltanfang verzichten und eine Schöpfung von Ewigkeit her behaupten zu müssen, liegt doch auch nach rein theistischer Vorstellung nur in der Vollkommenheit Gottes, dessen Macht nicht habe so lange ruhen, dessen Liebe und Güte nicht habe eines Gegenstandes zum Wohlthun, dessen Heiligkeit nicht habe einer Verwirklichung der Idee des Guten so lange entbehren können. Sonst ist weder in dem Begriff der Schöpfung als hervorbringenden Actes, noch in dem Begriff der Welt als deren Produkt, irgend Etwas enthalten, das dem einmaligen zeitlichen Anfange widerspräche; nur die Idee des schaffenden Gottes will sich so schwer dem Hervorbringen in der Zeit oder mit der Zeit fügen, so daß vorher ein Nichtschaffen anzunehmen sey. Dennoch beweiset dieser Einwurf zu viel, und darum nichts. Fordert die Idee der Allmacht wegen ihres Begriffs der Unendlichkeit, daß sie nie habe ruhen können, sondern von Ewigkeit sich habe in demselben Schaffen offenbaren müssen: so ist auch überhaupt das successive Hervorbringen der Geschöpfe in der Zeit sofort etwas Undenkbares, so liegt auch darin schon eine Schwächung und Enthaltung vom Schaffen, daß sie nicht auf einmal alle die Geschöpfe hervorbrachte, die je gewesen sind und noch seyn werden. Bedurfte die göttliche Liebe und Heiligkeit von jeher eines Gegenstandes zu ihrer Selbstoffenbarung, ist also keine Zeit denkbar, wo sie eines solchen entbehrt hätte: so müßte der Begriff der unendlichen Liebe und Heiligkeit auch fordern, daß alle Objecte, an denen sie sich offenbaren könnte, sofort ins Daseyn traten; denn eine gewisse Entbehrung bleibt es immer, Geschöpfe, zu denen doch die Möglichkeit vorhanden war in der unendlichen Fülle der Schöpferkraft, nur nach und nach ins

Daseyn treten zu lassen. Ein früheres Ruhen und späteres Thätigwerden ist doch in gewissem Grade auch in der fortgesetzten Schöpfung enthalten, wie sie uns factisch vor Augen liegt, da die Geschöpfe doch auf einmal hätten den ganzen Inbegriff der göttlichen Schöpferkraft darstellen und zum Gegenstande seiner Selbstoffenbarung werden können. Bleibt also hier nur das Geständniß über, Gottes Vollkommenheit erleide dadurch keinen Eintrag, daß sie die Einzelheiten der Schöpfung erst in der Zeit nach ihrem weisen Plane ins Daseyn rufet: so wird dasselbe auch von dem Ganzen der Schöpfung angehen müssen. Ist das Geschöpf, das erst nach fernen Jahrtausenden zum Daseyn kommt, schon jetzt Gegenstand der göttlichen Liebe, und genügt für Gottes Selbstoffenbarung bis jetzt dessen bloß ideales Daseyn: so wird dasselbe auch für das Ganze der Welt zugestanden werden müssen. Auch ehe die Welt ins reale Daseyn trat, war sie im göttlichen Weltenplane Gegenstand seiner Liebe und ein Gebiet zur Darlegung seiner Heiligkeit, so daß ihr Hervortreten in die reale Wirklichkeit in Bezug auf Gott von weiter keiner Bedeutung seyn kann. Ist darum ein reines Causalitätsverhältniß zwischen Gott und Welt anderweitig als Forderung unserer religiösen Stellung zu ihm, und die Schöpfung als Hervorbringen dessen, was vorher nicht war, anzuerkennen: so wird die Idee göttlicher Vollkommenheit am wenigsten dieser Forderung unserer Abhängigkeit entgegenstehen*). Was nun aber von einem Anfange der Welt überhaupt gilt, wird gewiß auch von den Einzelheiten derselben, und namentlich auch von dem Menschengeschlecht behauptet werden dürfen. Ein Urzustand für dasselbe ist annehmbar, ja nothwendig, in welchem es als reines Product des göttlichen Schaffens wird aufgefaßt werden dürfen.

Eine andere Frage ist aber die, ob wir im gegenwärtigen Zustande der Sünde uns für fähig erklären dürfen, für jene Zeit ein Verständniß zu finden; ob der Faden menschli-

*) Diese Wahrheit, daß das Hervortreten des früher nicht Vorhandenen ins reale Daseyn in Bezug auf Gott gar keine Veränderung bewirke, daß also dasselbe auch vorher schon in einem gewissen Verhältniß zur göttlichen Wirksamkeit stehen könne, liegt deutlich Röm. 4, 17. ausgesprochen, man mag sich sonst über das καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα vereinigen, wie man will, die völlig gleiche Beziehung des Vorhandenen und noch nicht Vorhandenen auf Gottes Wirksamkeit liegt dabei unwidersprechlich vor.

cher Intelligenz nicht durch Eintreten der Sünde so durchschnitten ist, daß jene Zeit, auch wenn darüber uns Aufschluß durch die Offenbarung zu Theil würde, dennoch außerhalb unserer Erkenntniß liegen bliebe. Dagegen zeugt aber schon das einfache Factum der Continuität in dem menschlichen Entwicklungsgange durch die drei Zustände der Unschuld, der Sünde und der Erlösung: wenigstens für die beiden letzten Zustände steht die Verbindung als eine solche fest, daß dieselbe menschliche Persönlichkeit in beiden angetroffen, und die Veränderung der Wiedergeburt nur als ein sittlicher, und kein intellectualer Vorgang zu setzen seyn wird. Bleibt aber im dritten Zustande der Faden der Intelligenz so ununterbrochen, daß wir mit Sicherheit über den zweiten noch zu urtheilen vermögen: so wird derselbe Schluß auch für die Verbindung des zweiten und ersten Zustandes gelten.

Um bei dem apologetischen Fragen nach dem Urzustand völlig unbefangen zu verfahren, werde als Voraussetzung nichts Andres angenommen, als der Begriff des schaffenden Gottes, aber eines schaffenden im streng theistischen Sinne, so daß dabei sein Wirken völlig freies Product seines Willens ist, und kein anderer Zwang anerkannt werde, als der in dem ewigen Wesen Gottes selbst liegt; Freiheit und Nothwendigkeit fällt bei ihm völlig zusammen, weil die freie Selbstbestimmung zugleich aus der innern Harmonie mit sich selbst folgt.

Der Urzustand der Menschheit wird hiernach bedingt durch den Zweck Gottes bei ihrer Erschaffung; denn es liegt in der Idee des vollkommenen Schöpfers, daß er gerade so producire, wie es seinem Plane gemäß ist; und es wird über den Zweck der Menschenschöpfung nicht anders geurtheilt werden können, als durch Zurückgehen auf den Zweck der Weltschöpfung überhaupt. Ohne uns nun in das Meer der Hypothesen einzulassen, ob Gott dadurch nur seine Majestät verherrlichen, also durch die geschaffene Welt verehrt seyn wollte, ob er darin nur seine Liebe geoffenbart hat, also nur das Glück der Creatur beabsichtigte: liegt so viel zu Tage, daß, wenn bei Gott von einem Zweckbegriff die Rede seyn soll, dieser nur in der göttlichen Heiligkeit gefunden werden kann, weil ohne diese die Da egung der Majestät zur Ostentation, und das Wohlseyn der Creatur zu bloßem Eudämonismus führte. Dagegen Dar-

legung und Ausführung der Idee des Sittlichen, Durchführung der als Eigenschaft in Gott ruhenden Heiligkeit auch zu einer äußern Realität, oder um mit dem N. Testament zu reden, Aufbau des sittlichen Gottesreiches, ist der Zweck, der jene alle in sich schließt und erst wahrhaft verklärt. Nur so werden sich alle Fragen über den Zustand der Welt und der Menschheit, alle Anforderungen der Theodicee genügend beantworten lassen; dann ist diese Welt bei allen anscheinenden Mängeln die beste, weil nur durch sie die Realisirung der Idee des Guten gelingen konnte; dann sind alle Uebel in der Welt, physische wie moralische, erklärbar, wenn sie als Bedingungen und nothwendige Folgerungen bei Ausführung jener Idee aufgefaßt werden können. In diesem Lichte erscheint die Schöpfung als Werk der göttlichen Freiheit, denn sie geht ja ganz allein aus der Selbstbestimmung Gottes hervor; erscheint aber wiederum auch als Werk der Nothwendigkeit in Gott, denn nur innerhalb des göttlichen Wesens liegt dazu der Grund. In diesen Zweckbegriff, die Idee der göttlichen Heiligkeit zu realisiren, gehen dann aber auch alle andern berührten Gründe der Weltschöpfung auf, oder erhalten auf diesem Standpunkte erst die nöthige Würde. Nur so wird die Majestät Gottes in der Weltschöpfung geoffenbart; denn die höchste Majestät liegt nicht in dem Begriffe der bloßen Macht, sondern der Macht im Dienste sittlicher Zwecke, und das Wohl der Geschöpfe besteht nicht in eudämonistischem Genusse, sondern in dem Berufenseyn zur Theilnahme am sittlichen Gottesreiche. Möge nur Seligkeit nicht als bloß receptiver, passiver Genuß aufgefaßt werden! die höchste Seligkeit besteht gerade in dem höchsten sittlichen Wirken selbst.

Diese Ansicht über den Plan der Weltschöpfung wird sofort die Bestimmung des Menschen in sich schließen; denn Menschen, wie freie Wesen überhaupt sind es, die zur Ausführung jenes sittlichen Weltplanes ausersehen wurden. Die Welt ist nur der Schauplatz, auf welchem der Gang jener Bildung gelingen soll. Alles nicht mit sittlichen Anlagen Begabte, die organische wie die unorganische Creatur, ist das Material, an welchem jene Entwicklung geübt wird, und muß auch so dem einen göttlichen Weltenplane dienen.

Hiernach läßt sich mit Zuversicht der Urzustand der Mensch-

heit bestimmen, denn er muß entsprechen in seinen Anlagen und Fähigkeiten dem großen Ziele, das unserm Geschlechte gesteckt war. Nur so dürfen wir den Menschen als aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen betrachten, nur mit den Fähigkeiten ausgerüstet, wodurch er jener Bestimmung entsprach. In der Analyse alles dessen, was zur Verwirklichung des sittlich Guten, und so zur Theilnahme am sittlichen Gottesreiche erforderlich ist, werden wir darum den ursprünglichen Zustand unsers Geschlechts erfassen können. Es wird dabei hauptsächlich nur auf die Seiten unserer Natur ankommen, an welchen das Sittliche haftet; damit ist sofort der ganze physische Theil unsers Wesens, oder der Körper, auf eine sehr untergeordnete Stufe herabgesetzt, da er, wie die ganze organische Natur, der er angehört, nur als Werkzeug für jenen sittlichen Zweck dienen kann. Aber auch am Geiste, auf den allein sich das Gebiet des Sittlichen beschränkt, tritt die bloß intellectuale Seite zurück, nebst dem ganzen Umfang der Empfindung; der Wille ist es hauptsächlich, auf dessen Energie die Durchführung der Idee der Heiligkeit beruht. Seine Bestimmtheit tritt nun aber wie bei allen Producten der Thätigkeit hervor durch Begrenzung von zwei Seiten, oder durch das Zusammenwirken zweier Factoren: das erste Erforderniß ist, daß er wolle, also für sein Thun sich mit Selbstbestimmung entscheide — die **Freiheit**; das zweite, daß das Gewollte auch entspreche jener Idee der Heiligkeit, nicht durch ein Müssen: dieß gäbe den Zwang, sondern durch ein Sollen — das **Sittengesetz**. Das Zusammentreffen beider Factoren, oder die Uebereinstimmung zwischen Wollen und Sollen ergiebt die sittliche That, oder die Theilnahme am sittlichen Gottesreiche. Die volle Harmonie von Freiheit und Sittengesetz ergiebt den Urzustand des Menschengeschlechts und zugleich die ganze Herrlichkeit, zu der wir uranfänglich von Gott berufen waren.

Die **Freiheit** kann entweder betrachtet werden als ein Zustand, oder als eine Anlage: im ersten Sinne enthält sie nichts weiter als das Freiseyn von Beschränkung, und gilt von der Aeußerung jeder Thätigkeit, die nicht durch eine Grenze gehemmt wird, also auch von dem Thiere, das sich frei bewegt, von der Spiralfeder, die ungehindert ihre Schwingungen ausführen kann. Allein mehr als bloße Negation, Abwesenheit

der Schranke, ist damit nicht gegeben, und deßhalb ist dieser Begriff auf dem sittlichen Gebiete, wo ein wahrhaft positiver Inhalt gefordert wird, nicht weiter brauchbar. Freiheit des Willens kann deßhalb nur eine Anlage oder Fähigkeit seyn, eine solche Bestimmtheit desselben, wornach das Wollen, sein eigentliches Geschäft, aus eigener Selbstbestimmung hervorgeht. Für das Selbstständige dabei ist der einzige Ausdruck das Hervorgehen aus dem Selbstbewußtseyn, so daß der Begriff der Freiheit sich vorläufig auffassen läßt als die bewußte Selbstbestimmung unsers Willens. Nur fehlt diesem Begriffe zur Vollständigkeit noch der Inhalt des Wollens, damit die formale Definition auch zur realen werde. Der Gegenstand des Wollens kann aber jedesmal nur eine in Frage kommende Handlung seyn, über deren Thun oder Lassen, Ja oder Nein entschieden werde: so daß die vollständige Definition sich ergiebt, als die bewußte Selbstbestimmung des Wollens zum Thun oder Nichtthun.

Verläßt man diesen einfachen Gegensatz zwischen dem Thun oder Lassen, dem Ja oder Nein der Handlung, sieht man anstatt auf das bloße Materiale der Handlung schon auf deren Qualität: so wird der Begriff der Freiheit mit den größten Schwierigkeiten durchflochten. In ein schiefes Licht tritt schon der Begriff der Willensfreiheit, wenn als Gegenstand des Wollens die Entscheidung zwischen Gut und Bös angenommen wird. Damit wird nemlich schon der zweite Factor des sittlichen Handelns, das Sittengesetz mit in den Begriff hereingezogen; denn erst durch dieses kann über die Qualität der Handlung entschieden werden: mit der Entscheidung für dasselbe tritt die Qualität des Guten ein, mit dessen Verneinung die des Bösen, beides haftet aber erst an dem Gewollten, nicht an dem Actus des Wollens selbst. Der sicherste Beweis, daß die Freiheit des Willens in nichts Anderem, als der Entscheidung zwischen dem Thun und Lassen gesetzt, und die Qualität der Handlung dabei nicht in Betracht gezogen werden dürfe, liegt in der Freiheit des göttlichen Willens, die doch gewiß mit der Freiheit jedes andern geistigen Wesens in Analogie gesetzt werden muß; und wie würde auf die Freiheit des göttlichen Willens die Wahl zwischen Gut und Bös passen? Ihm müßte, da er sich nie für das Böse entscheiden kann, die Willensfrei-

heit abgesprochen werden. Jener Uebelstand der Definition wird zwar vermieden durch eine einseitige Wendung derselben, wenn Freiheit gesetzt wird, nicht als die Entscheidung zwischen den beiden Qualitäten, sondern als die ausschließliche Bestimmung für eine derselben; wenn sie bestehen soll in der alleinigen Wahl des Guten nach vernünftigen Gründen, so daß die Wahl des Bösen schon jedesmal ein Act der Unfreiheit wäre. Allein dann wird Freiheit verwechselt mit ihrer richtigen Benutzung: es ist ihre Bestimmung, sich für das Gute zu entscheiden, so daß die Wahl des Bösen nur für Mißbrauch derselben gelten muß; allein der richtige Gebrauch, dem der Mißbrauch an die Seite tritt, wird doch von der Sache selbst unterschieden werden müssen. Auch hier liegt der sicherste Beweis, daß jene einseitige Auffassung des Begriffs falsch ist, darin, daß dabei der Ursprung des Bösen nicht mehr aus der menschlichen Freiheit abgeleitet werden kann, also entweder auf die göttliche Causalität zurückfallen, oder irgendwie als ein Product der Nothwendigkeit erscheinen würde, was aber sofort die größten Uebelstände nach sich zieht. Nur wenn das Böse als bloßes Product der menschlichen Freiheit aufgefaßt wird, erhält es eine genügende Erklärung, ohne der Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten. — Wollte man ferner darauf dringen, daß nur das Gute aus der Freiheit hervorginge, das Böse aber zur Unfreiheit gehöre: so würde sich daraus ein Gegensatz ergeben, über den doch selbst wieder eine höhere Entscheidung angenommen werden müßte; und diese selbst wäre dann als eigentliche Freiheit zu betrachten.

Dabei ist nicht zu verkennen, daß letztere Auffassung der Freiheit, die sie mit ihrer richtigen Anwendung verwechselt, viel Ansprechendes hat, so daß wer Freiheit nicht zu gebrauchen versteht, sie auch eigentlich gar nicht besitzt. Auf jedem andern Gebiete, namentlich dem politischen, hat dieß volle Geltung, wo jeder Mißbrauch der Freiheit mit deren Verluste endigt, mit Auflösung in Anarchie oder Tyrannei; allein auf dem religiösen Gebiete sind dergleichen Beurtheilungen nach dem Erfolge doch unstatthaft. Der obige Grund, daß auf dem Boden der menschlichen Freiheit auch das Böse erklärt werden muß, ist hier völlig entscheidend; nur so ist dasselbe mit der göttlichen Weisheit vereinbar, weil selbst der Mißbrauch der sittlichen Freiheit immer noch besser ist, als deren gänzliche Abwesenheit,

wodurch zugleich auch die Möglichkeit des Guten aufgehoben würde. Auch bei dem leider eingetretenen Mißbrauche der Freiheit bleibt sie doch allein die einzige Bedingung für Realisirung der Idee der Heiligkeit; nur von freien Wesen kann das Gute geübt und das sittliche Gottesreich aufgebaut werden.

Freiheit des Willens, oder die Anlage zur bewußten Selbstbestimmung der eigenen Handlung ist also die erste Forderung an die Menschennatur, wenn dieselbe zur Theilnahme an Ausführung des göttlichen Weltenplans geschickt sein sollte, und eben daran haben wir den ersten Charakter des Urzustandes gefunden. Ist die Weltschöpfung als erste und anfängliche Selbstoffenbarung Gottes zu betrachten, und deren höchste Tendenz in dem Gipfelpunkt alles Erschaffenen, dem Menschengeschlecht, anzuerkennen: so ist dessen sittliche Freiheit schon gesichert durch die schöpferische Freiheit Gottes. Denn gewiß muß in der Creatur eine Analogie mit dem Schöpfer gerade in der Beziehung gefunden werden, die bei dem ganzen Werk des Schaffens die wichtigste ist, die Realisirung der Heiligkeit: darum konnte Gott als der Freie auch nur an freien Wesen Lust haben und sie seiner Offenbarung für würdig halten: irgendwo in der Schöpfung muß diese Verwandtschaft der Creatur zum Schöpfer hervortreten, und am sichersten da, wo die Creatur selbst ihren Culminationspunkt erreicht, in den mit sittlichen Anlagen begabten geistigen Wesen*).

Nur bedarf dieser Begriff noch einer Rechtfertigung im Vergleich zu den Vollkommenheiten Gottes. Wo nemlich bleibt das Allwirkende des göttlichen Willens, wenn neben ihm noch andere Wesen mit völliger Freiheit zu handeln vermögen, wo bleibt die totale Causalität des göttlichen Handelns, wenn auch der Mensch fähig ist, selbstständiger Anfangspunkt einer Handlungsreihe zu werden? muß nicht eben so viel, als der menschlichen Freiheit eingeräumt wird, der göttlichen Causalität abgesprochen werden? geht nicht alles das für die göttliche Vollkommenheit verloren, was der menschlichen Selbstständigkeit zu Gute kommt**)? Das Problem ist ein gewaltiges; denn es

*) Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Philosophische Schriften Bd. 1. S. 414.

**) Ebendaselbst S. 403. Bockshammer: die Freiheit des menschlichen

kehrt in den verschiedensten Formen auf dem ganzen dogmatischen Gebiete wieder. Die Frage nach der göttlichen Prädestination und einer dadurch bewirkten Determination des menschlichen Willens, das Verhältniß der Gnadenwirkungen zu dem eigenen Antheil des Menschen beim Werke der Besserung, kommen auf eben diese Ausgleichung zwischen der göttlichen Allthätigkeit und einer wenn auch nur theilweisen Selbstthätigkeit des Menschen hinaus, und schon dieser erste Schritt auf das wissenschaftliche Gebiet der Glaubenslehre, die Frage nach dem Urzustande der Menschheit, kann nicht anders als durch Verständigung über dieß Problem gelingen.

So weit ein selbstständiger Grund sittlicher Handlungsweisen auch außer Gott angenommen wird, muß allerdings dabei die göttliche Causalität als nichtwirkend gelten, was schon daraus erhellt, daß die Hervorbringung der Sünde ja doch auf keine Weise unter die Thätigkeit Gottes aufgenommen werden darf. Die Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit, die einmal hierin liegt, wird dadurch nicht gehoben, daß die menschliche Freiheit als eine erschaffene bloß relativ ist, und in steter Abhängigkeit von Gott: dieses Relativverhältniß sagt bloß über den Ursprung der Freiheit etwas aus, und gesteht zu, daß dieselbe auch in jedem Augenblicke von Gott wieder aufgehoben werden kann. Allein dadurch wird nicht abgeändert, daß, so lange sie als Freiheit besteht, sie eine gewisse Selbstständigkeit in sich fasse, die einen völlig eigenen Anfang sittlicher Entwicklungsreihen gestattet. Nach dem Begriff des Creatürlichen, der unserer Freiheit anklebt, hat sie zwar ihre letzte Begründung in dem göttlichen Schaffen, und ist sich ihrer Ab-

Willens. 1821. S. 75. Es gehört zur Vollkommenheit Gottes, daß er nicht als blinde Gewalt ohne Maß und Ziel in endlosem Treiben fortstrebt und wirkt, sondern als Wille der Weisheit und Liebe die Creaturen sich gegenüber ordnet und damit das Freie und Persönliche neben ihm existiren könne, seine Macht nicht unbedingt, sondern bedingt, nemlich bedingt durch den eigenen Willen walten läßt; was allerdings als eine That göttlicher Selbstverläugnung, oder, wenn man das Wort will, als That der Selbstbeschränkung zu denken ist. Wer sagen wollte, daß auf diese Weise Gott selbst, in gewissem Sinne, in die Endlichkeit dahingegeben scheine, der hätte damit nur eine wahrhaft religiöse Idee ausgedrückt, wenn nemlich dabei die Idee festgehalten bleibt, — welche im Gebiete des Ewigen vollkommen denkbar ist, — daß Gott darum nicht aufhöre, unendlich zu seyn.

hängigkeit davon bewußt: allein der eigentliche Inhalt ihrer selbst darf dadurch nicht zerstört werden; sondern auch als bloß erschaffen behauptet sie eine Selbstständigkeit für ihr Gebiet, die immer eine Grenze oder Beschränkung der Allthätigkeit Gottes seyn wird. Es bleibt in der That nichts Andres übrig, als einzugestehen, daß, so weit sittlichen Wesen Freiheit verliehen ist, damit die Wirksamkeit Gottes auf diesem Gebiete cessire, wenn sie auch im andern Sinne dem freien Wirken selbst durchaus als Substrat unterliegt. Allein diese Beschränkung ist ja eine von Gott selbst gewollte und übernommene, damit durch freie Wesen die Idee der Heiligkeit ausgeführt werden könne; es geschieht ja gerade im Interesse der Heiligkeit selbst, auf daß das Reich des Guten so zur Realität gelange. Gott gesteht also der erschaffenen Freiheit auf dem Gesammtgebiete des sittlichen Handelns einen gewissen Raum ein, leihet sittlich freien Wesen von seiner Freiheit*), vertrauet ihnen in diesem Umkreise freie Selbstbestimmung an, damit sie so zur Vollbringung des Guten tüchtig würden und dieses, als Product ihrer Freiheit, wahrhaft sittlich werthvoll sey. Erst so erhält das sittliche Wirken des Menschen seinen wahrhaften Adel; denn der Mensch ist berufen zur Ausführung der göttlichen Pläne, zum Mitarbeiter am Reiche Gottes, und dazu verlieh Gott ihm einen selbstständigen Antheil an dem Gesammtgebiete sittlicher Handlungsweise.

Es läßt sich also die Harmonie der menschlichen Selbstbestimmung mit der göttlichen Allthätigkeit bestimmt so nachweisen, daß die endliche Freiheit aufgenommen und eingereihet werde nach untergeordnetem Maße in das Gesammtgebiet des göttlichen Wirkens. Und gilt dieß von der göttlichen Vollkommenheit überhaupt: so wird es sich ebenfalls leicht an den einzelnen Eigenschaften nachweisen lassen. So enthält sich die Allmacht des Eingreifens in den Kreis, welcher der menschlichen Freiheit zum Selbstwirken eingeräumt ist: so greift die göttliche Weisheit nicht ein, so weit sie dem Menschen selbst die Beurtheilung und Wahl der Mittel und Zwecke überlassen hat. Nur wegen des göttlichen Wissens tritt noch eine eigenthümliche Schwierigkeit ein, sofern das Vorherwissen Gottes eine solche Enthaltung vom Eingrei=

*) J. H. Fichte: Sätze zur Vorschule der Theologie. 1826. S. 59.

fen in den sittlichen Kreis des Menschen nicht scheint ausüben zu können, ohne sich selbst zu zerstören.

Das Problem von der Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Willensfreiheit hat von jeher den menschlichen Scharfsinn geübt; aber mehr als dieß vermochte es auch nicht, denn praktische Folgen sind davon nicht zu fürchten, auch wenn das Problem ungelöset bleiben sollte. Beide Sätze, auf deren Vereinigung gedrungen wird, stehen einzeln so unumstößlich fest, das göttliche Vorherwissen durch den Begriff des vollkommnen Wissens, die menschliche Freiheit durch das sichere Bewußtseyn solcher Begabung zur Lösung der uns vorgesteckten sittlichen Aufgabe, daß weder die Idee einer Unvollkommenheit Gottes, noch ein fatalistisches Verzweifeln an unserer Freiheit dagegen aufkommen kann. Nur die Wege, die man zur Lösung des Problems seit dem ersten Bewußtwerden desselben eingeschlagen hat, führen nicht zum Ziele. Man hat dabei entweder das göttliche Wissen beeinträchtigt, wenn man es in Analogie setzte mit dem Wissen eines Menschen um seinen Freund, dessen Handlungsweise unter gegebenen Umständen er durch Kunde seines Charakters mit ziemlicher Sicherheit vorhersagen kann. Ein solches Vorherwissen ist doch nur ein analoger Schluß aus früherer Erfahrung, und keineswegs untrüglich; allein das Vorherwissen Gottes ist absolut und schließt jede Möglichkeit des Irrthums aus. Auch damit ist nicht geholfen, wenn das Vorherwissen Gottes um die Handlung erklärt wird aus der vollen Kunde der Gründe und Motive, woraus dieselbe entspringt. Die Handlung selbst würde dadurch noch um so mehr determinirt, weil nun nicht allein sie, sondern auch das ganze Gebiet, worauf sie erwächst, durch das Vorhergewußtseyn dem Charakter der Nothwendigkeit anheim fällt. Es entstände daraus ein so völliger Determinismus, daß bei dem Zwingenden unserer Umgebungen für den Willensact jede Freiheit desselben unmöglich würde. Von der andern Seite hat man die menschliche Freiheit bei jener Lösung beeinträchtigt, die für keine wirkliche, sondern für eine vermeinte ausgegeben wird, indem der Mensch wenigstens durch das Vorherwissen nicht berührt werden soll. Eitle Täuschung: steht einmahl das Vorherwissen der Handlung in ihrem Verlaufe und ihren Folgen fest: so ist sie dadurch in allen ihren

Beziehungen auch so völlig determinirt, daß der Mensch in der ärgsten Selbsttäuschung lebt, wenn er frei zu seyn meint, während Alles im Voraus schon untrüglich gewußt und also determinirt ist.

Die Lösung des Problems läßt sich nun aber auf keine andere Weise versuchen, da die beiden möglichen Wege, von Seiten Gottes oder von Seiten des Menschen etwas nachzulassen, unausführbar erschienen sind, und es bleibt kein anderer Weg übrig, als die Nachweisung irgend eines Fehlers an der ganzen Fassung des Problems selbst. Wirklich findet sich ein solcher, und zwar ein recht erheblicher, in dem Uebertragen eines Zeitbegriffes auf das göttliche Wissen, das doch zuverlässig der Zeit nicht unterliegt; es ist ja ein ewiges, nicht insofern dafür bloß die Grenzen der Zeit negirt werden, sondern sofern es als das Gegentheil von allem Zeitlichen erscheint. Das Vorherwissen enthält nun aber offenbar ein doppeltes, das Wissen und das Vorher: in Ersterem liegt die Schwierigkeit nicht; denn z. B. ein gleichzeitiges Wissen, ein Zuschauen bei der Handlung, kann recht wohl mit deren Freiheit bestehen: eben so wenig hat das nachfolgende Wissen, das historische Erfahren derselben, die geringste störende Kraft. Nur der Begriff des Vorher umfaßt die ganze Schwierigkeit. Aber mit welchem Rechte wird denn dieser Begriff auf das göttliche Wissen übertragen? doch gewiß nur nach menschlicher Anschauung; denn Gottes Wissen als ewig intuitiv unterliegt gewiß nicht den Gesetzen der Zeit. Mit Uebertragung jenes Begriffs auf Gott begehen wir also jedenfalls einen Fehler, aber einen solchen, zu dem wir durch unsere ganze Menschennatur gezwungen sind*). Wir, an die Formen der Zeit gefesselt, schieben erst in das ganze Verhältniß einen Fehler hinein, dessen Wegräumuug dann freilich uns nicht wieder gelingen kann. Wäre es uns nur vergönnt, einmal ohne den Zeitbegriff das ganze Problem anzuschaun: sofort würde die Schwierigkeit verschwunden seyn, die so auf menschlichem Standpunkte unauflöslich erscheint.

Hat unsere Untersuchung also auch nicht das Problem gelöset, so haben wir doch den Stein aufgefunden, welcher die

*) M. G. F. Bockshammer: die Freiheit des menschlichen Willens. 1821. S. 84.

freie Durchsicht hindert, haben die Bedingung angegeben, unter welcher die Aufgabe gelöset werden könnte, und zugleich die Gewißheit erlangt, daß jeder andere Weg zur Lösung gleichfalls ein vergeblicher seyn muß. Ein Augenblick des Heraustretens aus den Bedingungen menschlicher Ansicht, würde uns finden lassen, was das göttliche Wissen als zeitloses ist. Zum Glück aber bleibt das ganze Problem nur Sache menschlicher Neugier, und gefährliche Consequenzen ergeben sich daraus nicht; denn fester als alle Reflexion steht dem Menschen das Bewußtseyn seiner sittlichen Freiheit, wodurch er zu sittlichen Handlungen fähig, aber für sie auch streng verantwortlich wird. Und gilt dieß von der Gegenwart nach so vielen Depravationen unsers Geschlechts, wie vielmehr wird es von dem Urzustande gelten, wo die Menschheit rein und ungetrübt hervorging aus der Hand des Schöpfers!

Weniger Schwierigkeiten bietet der zweite Factor unserer sittlichen Natur, das Sittengesetz, dar, um ihn nach seiner Bestimmtheit für den Urzustand zu gewinnen. Die sittliche Freiheit als Organ, um die Idee der Heiligkeit zu erfassen und auszuführen, würde zu diesem Zweck, wenn auch brauchbar, doch gänzlich überflüssig gewesen seyn, wenn nicht die ewige Idee des Sittlichen selbst, die gerade durch freie Wesen ausgeführt werden soll, gleichfalls unserer Natur eingeprägt wäre; und dieß ist die große Mitgift an unser Geschlecht, um unsern Willen conform dem göttlichen zu bilden. Für das sittlich Gute haben wir durchaus keine andere Bezeichnung, als Gemäßheit mit dem Willen Gottes, Harmonie mit der göttlichen Heiligkeit. Von ihr ward eine treue Kunde unserm Geschlechte zu Theil als uranfängliche Mittheilung und Begabung, so daß die Frage nach dem Ursprung des Sittengesetzes in uns auf nichts anders, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes an uns zurückkommen kann. Dieß erkennen schon die Sprachen an durch die übereinstimmende Art, wie sie das uns angeborne Sittengesetz als ein uranfängliches Wissen, und darum keiner weitern Ableitung fähig bezeichnen. Die lateinische conscientia und die griechische συνείδησις deutet ein Wissen an, das wir im tiefsten, selbsteigenen Bewußtseyn mit uns umhertragen, und daran eben so fest eine unmittelbare Einrichtung unserer Natur besitzen, als an allen übrigen Theilen unsers Wesens.

Treffender noch bezeichnet dasselbe das deutsche Gewissen, indem die Kunde um das sittlich Gute als das schlechthin Gewisse, vor allem übrigen Wissen hervorgehoben, und dadurch als ein nicht Vermitteltes, sondern Unmittelbares und Angebornes betrachtet wird. Und eben diese Forderung des Sittengesetzes als uranfänglichen Bestandtheils der Menschennatur ergiebt sich zuverlässig aus dem Zusammenhange des Gottesreiches selbst: wir konnten zu dessen Aufbau als thätige Mitglieder nicht anders berufen, jene Aufgabe konnte unserm Geschlechte nicht anders vorgesteckt werden, als daß die Kunde von dem, was erstrebt werden soll, Allen gleichmäßig zu Theil ward. Anders als eine angeborene Idee, ein unserer Natur Inhärirendes kann das Sittengesetz nicht aufgefaßt werden, wenn es irgendwie als fest und unabhängig von dem Wechsel der Subjectivität dastehen soll. In seiner Wirksamkeit tritt zwar das Gewissen nicht anders auf, als durch Aussprüche über Einzelnes, über bestimmt vorliegende, concrete Fälle; nur darüber, ob eine gerade in Frage kommende That, oder ein bestimmter Wunsch als sittlich gut gelten könne, nicht aber über eine allgemeine Theorie des Guten überhaupt, erhalten wir aus der Tiefe unsers Geistes Antwort; allein die Sicherheit, womit der jedesmal vorliegende Fall beurtheilt wird, giebt genügende Gewähr, daß wir an dem Sittengesetz eine untrügliche Leitung, und darum eine unmittelbare Thatsache unserer sittlichen Natur besitzen.

So stehen also die beiden Factoren der sittlichen Menschennatur einzeln da: der Wille Gottes ward uranfänglich unserem Geschlecht ins Herz geschrieben mit der Aufgabe, ihn uns mit Freiheit anzueignen, und dadurch, so viel an uns ist, zur Ausführung des Gottesreiches beizutragen. Allein für die Herrlichkeit des Urzustandes reicht noch nicht die einzelne Stellung jener beiden Glieder hin: auch gegenwärtig, im Stande der Sünde, sind ja beide vorhanden, sofern wir überhaupt noch als sittliche Wesen gelten sollen. Vielmehr ist es gerade die völlige Harmonie beider Factoren, die den Urzustand auszeichnete, so daß unsere sittliche Natur, durch keine rechtswidrige Entwicklung verbildet, völlig ihrer Bestimmung entsprach. Die Leichtigkeit, womit jene Vermittelung geschah, so daß kein Moment des göttlichen Willens übrig blieb, der nicht

in den menschlichen aufgenommen werden konnte, und ebenfalls keiner am menschlichen Willen dastand, der nicht von dort seine Bestimmtheit erhalten hätte, gerade diese völlige Harmonie zwischen dem Wollen und Sollen, zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz, begründete den idealen Zustand der Urzeit, und wenn es seitdem anders geworden ist, so liegt die Aenderung nicht in den einzelnen sittlichen Factoren, sondern allein in dem Verhältniß derselben gegen einander. Ins Einzelne der menschlichen Anlagen übertragen legt sich die Harmonie beider Factoren so dar, daß auf jedem Punkte unsers geistigen wie leiblichen Organismus jedesmal die völlige Aufnahme des göttlichen Willens in das Reich unserer Freiheit gelingen konnte.

Rechnet man zu dem obern Geistesvermögen vor Allen die Vernunft als Sitz der Ideeen, und räumt unter diesen der Idee Gottes als absoluter Causalität der Welt den Vorrang ein, wodurch das Bewußtseyn unserer Abhängigkeit von Gott den ersten Platz in unserm geistigen Leben einnimmt: so muß für den Urzustand jenes Bewußtseyn in voller Lebendigkeit angenommen werden, und zwar so gestaltet, daß gerade in ihm der bestimmende Grund für die sittliche Verpflichtung gefunden wird. Durch das Bewußtseyn der Abhängigkeit von dem Gott, dem er Alles verdankt, wird der Mensch in natürlicher Folge angetrieben, sich ihm in liebender Hingebung anzuschließen. So lange nichts Trennendes eingetreten ist zwischen der Creatur und dem Schöpfer, ist die nothwendige Folge der causalen Abhängigkeit auch sofort ein homogenes Anschließen an den Willen dessen, dem ich Alles verdanke, oder die metaphysische Relation muß auch sofort zur ethischen werden. Der schönste Vorzug des Urzustandes, der solche Trennung nicht kannte, mußte also darin bestehen, daß derselbe Wille Gottes, dem unser Geschlecht das Daseyn verdankt, auch mit völliger Freiheit in den menschlichen Willen aufgenommen ward; oder nennen wir das Bewußtseyn unserer Abhängigkeit von Gott Religion, so bestand der Vorzug jenes Zustandes in der Begründung der Sittlichkeit auf religiösem Boden. Aus keiner andern Rücksicht ward der Wille Gottes zur Norm des menschlichen gemacht, als aus reiner Hingebung an ihn; wie er unserm Geschlechte die Freiheit verliehen hatte, so mußte dasselbe sich dieses Geschenkes werth zeigen durch Rückgabe derselben

an ihn, oder durch freie Unterwerfung unter seinen Willen; das Gute geschah aus ungetrübter Liebe zu Gott, in dem religiösen Bewußtseyn fand Freiheit und Sittengesetz ihre vollkommene Durchdringung.

Rechnet man dagegen zu dem untern Geistesvermögen den Verstand als Kraft der discursiven Erkenntniß, die Empfindung als Wahrnehmung seiner selbst unter dem Einfluß von Lust und Unlust, den Willen als Selbstbestimmung zu freiem Handeln: so wird in ihnen allen der Normalzustand so anzugeben seyn, daß sie sämmtlich jenem höchsten Zwecke dienten. Die Erkenntnißkraft wird jene doppelte Idee des Sittlichen und der Abhängigkeit von Gott mit völliger Klarheit zur Anschauung gebracht, die Empfindung wird in der Aneignung des göttlichen Willens ihr höchstes Glück gefunden haben, und der Wille in dessen Ausführung durch nichts Fremdartiges gestört seyn. Ja auch der Körper, als Organ des Geistes muß diesen Forderungen entsprochen, mit Leichtigkeit und Folgsamkeit den sittlichen Entschließungen gedient haben. Durch die eine Forderung, daß aus Hingebung an Gott und reiner Liebe zu ihm sein Wille vom Menschen vollbracht werden sollte, sind sämmtliche Bedingungen unserer Natur für den Urzustand gegeben. Nur so entsprach unser Geschlecht dem Plane Gottes, nur so konnte das billigende Schöpferwort, das der Creatur zugerufen ward, es sey Alles gut, auch ihm gelten.

Bis hieher kann unsere Untersuchung durch bloße Schlüsse aus dem Grundsatze gelangen, daß nach christlichen Principien das Walten Gottes ein ethisches, und die Bestimmung seiner Welt die sey, den sittlichen Plan zu verwirklichen, oder zum Ausbau des Gottesreiches beizutragen. Dieß Resultat ist bei aller Allgemeinheit doch fest und sicher genug, um darauf den ganzen Verlauf der Menschenentwicklung einzutragen, wie er sich nach Belehrung des Christenthums geschichtlich gestaltet hat. Fragen wir jetzt wegen des bisher als nothwendig Aufgestellten nach der specielleren Belehrung durch die Schrift, so wird auch hier die Antwort nur gerade so weit genügend und belehrend ausfallen, als das Interesse des sittlichen Gottesreiches selbst es fordert; dagegen jede Frage der Neugier und des Vorwitzes gänzlich unbefriedigt bleiben.

Von den Erklärungen der Schrift über den Urzustand un-

sers Geschlechts kommt Alles auf das Gen. 1, 26 gedachte Ebenbild Gottes zurück, zu und nach welchem der Mensch erschaffen sey. Man hat den Ausdruck für bloß bildlich gehalten, und deßhalb für unangemessen im streng wissenschaftlichen Zusammenhange*). Allein das Bildliche dabei ist dießmal nicht an dem Ausdrucke, sondern dessen Inhalt selbst, und derselbe übrigens völlig apodictisch direct. Es wird zwischen zwei Individuen ein Verhältniß angegeben, das gar nicht treffender gezeichnet werden kann: zwischen ihnen herrscht eine Aehnlichkeit, eine Uebereinstimmung, die daher erklärt wird, daß das Zweite bei seiner Entstehung conform dem Ersten gebildet ist, freilich nur so fern dieß die anderweitige Natur beider gestattet. Findet man bei Angabe dieses Verhältnisses eine Inconvenienz, so erwächst sie daraus, daß man die Uebertragung etwa bei dem Abbilde beginnt und von ihm allerlei Schlüsse auf das Urbild wagt. So meint noch Schleiermacher müsse sich von dem Verhältniß zwischen unserm leiblichen Organismus und der Seele rückwärts ein Schluß auf Gott ergeben, so daß die Welt sich zu Gott, etwa wie Leib zur Seele verhalte, was allerdings höchstens in die Steppen des Pantheismus führen würde. Der richtige Vergleich zwischen Urbild und Abbild wird dagegen bei dem Urbilde anheben, und von dort, so weit es gelingen kann, die Uebertragung auf das Abbild wagen, wodurch sofort jener Uebelstand verschwindet, daß einzelne menschliche Eigenschaften müßten von Gott ausgesagt, oder Solches von Gott auf uns angewandt werden, das gar nicht paßt.

Nur von einem Schaffen zum Ebenbilde redet die Schrift, wodurch schlechthin nichts anders angegeben seyn kann, als der Zweckbegriff beim Schaffen, so daß die Grundbeziehung, in welcher Gott überhaupt zu der Welt als seiner Creatur erscheint, auch auf den Menschen im gehörigen Verhältniß angewandt werden muß. War nun aber nicht bloß nach dem Obigen, sondern für jede religiöse Ansicht von Gott und Welt, die Grundlage die, daß die Welt als Schauplatz zur Realisirung des sittlichen Gottesreiches dienen soll: so wird auch das göttliche Ebenbild am Menschen gleichfalls nur in dieser seiner sittlichen Bestimmung gefunden werden müssen. Ein Ebenbild

*) Schleiermacher: Glaubenslehre I. 370.

Gottes soll er seyn, sofern er bestimmt ist, in dem ihm angewiesenen Kreise dieselbe Idee der Heiligkeit auszuführen, die Gott realisirt haben will. Auch die nähere Bestimmung läßt sich darin noch finden, daß so wie bei Gott die völlige Harmonie zwischen seinem heiligen Willen und allen übrigen Seiten seiner Vollkommenheit statt findet: so auch bei dem Menschen zu der ihm einmal gesteckten sittlichen Aufgabe alle übrigen Seiten seines Wesens stimmen müssen. In den Mittheilungen der Schrift liegt also eine volle Bestätigung dessen, was oben aus einer bloß allgemein religiösen Weltbetrachtung gewonnen ist.

Nur eine Auffassung des biblischen Ausdrucks vom Ebenbilde Gottes ist noch zu würdigen, die sich durch Eingehen auf den nächsten Wortzusammenhang empfiehlt. Dicht hinter Anführung des göttlichen Ebenbildes wird nemlich dem Menschen die Herrschaft über die Erde und deren Geschöpfe zugesprochen, so daß nicht ohne Grund in dem Folgenden eine Erklärung des dicht Voraufgehenden gesucht werden darf. Gegen die hermeneutische Treue, wodurch sich diese Auffassung empfiehlt, ist nichts einzuwenden, sobald dabei nur die streng religiöse Grundlage festgehalten wird. Ist das Herrschen über die Fische im Meere und die Vögel unter dem Himmel nichts anders, als die Art von Obergewalt, die etwa ein Fischer, Jäger oder Vogelsteller ausübt, kommt also die ganze Dürre und Trostlosigkeit der socinianischen Erklärung heraus: so kann freilich das Ebenbild Gottes nicht tiefer herabgewürdigt werden. Gewinnen wir aber dafür nach dem Obigen das richtige Verständniß, sofern jene Herrschaft über die organische Schöpfung zu sittlichen Zwecken verwendet werden soll: so ist damit wiederum nichts anders gesagt, als daß die gesammte Schöpfung der Schauplatz sey, auf welchem das sittliche Gottesreich gegründet und durchgeführt werden solle. Dann stellt der Mensch Gottes Ebenbild dar, sofern er die Idee der Sittlichkeit mit freier Selbstständigkeit in dem ihm anvertrauten Wirkungskreise auszuführen hat: dann ist jenes Herrschen wiederum nichts Anders, als ein Verwenden für sittliche Zwecke; dann ist der Fisch im Meer, der ihn nährt, und das Vieh des Feldes, das ihm dient, dann ist die ganze Erde, über welche er seine Herrschaft ausdehnt, ihm dienstbar zur Erreichung seiner sittli-

chen Bestimmung, und auch so stellt er das Ebenbild Gottes dar.

Diese Resultate der Schriftlehre über den Urzustand sind, obgleich die menschliche Neugier gern ihren Kreis erweitert sähe, doch reich genug, um so manche wichtige Punkte auf diesem Gebiete festzustellen. Zunächst das Ebenbild Gottes, oder was damit als identisch zu setzen ist, die Vorzüge des Urzustandes, beziehen sich auf den Zweck der Menschenschöpfung, und können deßhalb nur auf die solchem Zwecke entsprechenden Bedingungen, also auf sittliche Anlagen bezogen werden, wie sie zur Erreichung des Zweckes nöthig sind. Dagegen von etwas Zuständlichem, das erst als Resultat einer Entwicklung gelten darf, von einem Product jener Anlagen und einer dadurch erworbenen Qualität ist dabei durchaus nicht die Rede. Das Ganze handelt sich um den reinen Moment des Schaffens, und den dabei obwaltenden Zweckbegriff: Alles bezieht sich deßhalb auf die ursprüngliche Lage, in welche die Kräfte und Anlagen durch jene Begabung gerückt wurden. Ferner die Begabung mit dem Ebenbilde Gottes ist durchaus mit dem Schaffen selbst ein und derselbe Actus; im Moment des Schaffens ist es göttlicher Plan, das Ebenbild im Menschen hervorzubringen: in dem geschichtlichen Bericht darüber, V. 27. fällt gleichfalls jenes Schaffen mit diesem Begaben völlig zusammen. Nur die Auffassung der Schriftlehre darf also für treu gelten, die keinen Zeitverlauf zwischen dem Schaffen und Begaben gestattet, was gegen die Forderungen der katholischen Dogmatik zeugt. Endlich durch den Satz vom göttlichen Ebenbilde wird sofort dem Menschen seine ganze sittliche Bestimmung eröffnet; der Begriff des Schaffens verliert die Härte des bloß causalen Hervorbringens, und tritt sofort unter den ethischen Gesichtspunkt: der Mensch ist gewürdigt zum Mitarbeiter am ewigen Weltenplane Gottes, auf das Festeste an die Entfaltung des sittlichen Gottesreiches gekettet. Was wir also oben nur schließen, aus einer religiösen Weltbetrachtung ahnen konnten, erhält hier die vollste Bestätigung durch die Schrift, und werden diese Resultate über den Urzustand der Menschheit völlig ausreichen, um die Thatsachen des Christenthums im Zusammenhange würdigen zu können.

Genaueres, als aus jener Stelle der Genesis, ist auch aus

den übrigen Aussprüchen über das Ebenbild Gottes nicht zu entnehmen. Denn abgesehen von den Stellen, wo dasselbe bloß erwähnt wird, und höchstens zur Bezeichnung der Menschenwürde dienen soll, wie Jac. 3, 9. wird durch die Beziehungen im Neuen Testamente nur das Obige bestätigt: so wird Ephes. 4, 24. das Geschaffenseyn nach (κατὰ) Gott auf den neuen Menschen bezogen, und nur durch einen, freilich gültigen, Rückschluß, darf man davon Etwas auf den Urzustand übertragen; doch auch hier wird sehr bestimmt die rein sittliche Seite des Begriffs hervorgehoben (δικαιοσύνη und ὁσιότης τῆς ἀληθείας), so daß nur an derartige Vorzüge zu denken seyn wird; dasselbe gilt von Col. 3, 10.; dagegen 1. Cor. 11, 7., wo der Ausdruck εἴκων τοῦ θεοῦ vorzugsweise vom Manne gebraucht wird, kann er bloß allgemein sittliche Energie bezeichnen.

Fragen wir endlich jetzt nach der bestimmten Form, in welche obige Sätze durch das kirchliche System gebracht sind: so drängt sich dabei zunächst die Beobachtung auf, daß der biblische Ausdruck für die Vorzüge des Urzustandes, Ebenbild Gottes, sofort mit einem andern, ursprüngliche Gerechtigkeit, vertauscht ist. Die Symbole selbst haben ihn zwar nicht erfunden, sondern nur aus der ihnen vorliegenden Masse theologischer, besonders scholastischer Erudition aufgenommen; aber diese Aufnahme enthält doch sofort die thatsächliche Erklärung, daß der ganze Begriff durchaus nur als ein sittlicher verstanden werden soll. Es soll sich dabei nicht um intellectuellen Scharfsinn und volleres Wissen, nicht um Hervorthun in irgend einem andern Kreise handeln; sondern allein um sittliches Wollen und Leisten, und um das Verhältniß des Menschen zu dem heiligen Gott.

Daß nun auch die Symbole Alles dabei auf Lösung unserer sittlichen Aufgabe aus rein religiöser Hingebung an Gott, beziehen, erhellt besonders aus der Art, wie die Hauptstelle der Apologie*) jene Identität zwischen göttlichem Ebenbilde

*) Apolog. Conf. I. §. 17. p. 53. Itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei

und ursprünglicher Gerechtigkeit herauszubringen versucht. Während nemlich auf das Trefflichste die ursprüngliche Stellung des Menschen zu Gott gerade als solche geschildert wird, die völlig dem religiösen Verhältniß zu ihm entspricht, hellere Erkenntniß von Gott, Furcht vor ihm, Vertrauen auf ihn, kurz jenes innige Anschließen und freudige Hingeben an ihn, das als Hauptsache der religiösen Stellung bezeichnet werden muß: so wird doch der hinzugefügte Beweis, daß gerade hierin das göttliche Ebenbild bestehe, für weniger gelungen gelten müssen. Die Aehnlichkeit mit Gott soll nemlich darin liegen, daß der Mensch Gott zu erfassen vermöge, oder Gott in ihm wiederstrahle: hiernach wäre die Aehnlichkeit erst das Resultat des Hinwendens zu Gott, was sonst auch wohl von der Mystik aller Zeit als Einswerden mit Gott dargestellt zu werden pflegt, während nach dem Obigen die Aehnlichkeit mit Gott sofort als Resultat des Schöpfungsactus, also als Anfangspunkt der sittlichen Entwicklungsreihe aufgefaßt werden mußte. Indessen kommt doch die Ansicht der Apologie auf dasselbe hinaus, da auch die Möglichkeit des Erkennens und Einswerdens mit Gott eine zu Grunde liegende Aehnlichkeit voraussetzt; nach dem Eingeständniß aller Apodictik wird nur Gleiches erkannt vom Gleichen, und muß, wenn als letztes Resultat unserer sittlichen Entwicklungsreihe ein Anschließen an Gott herauskommen soll, eine ursprüngliche Verwandtschaft zu ihm dabei vorausgesetzt werden.

Hiernach hält es die kirchliche Lehre nicht für nöthig, als Vorzug der Urzeit die obigen beiden sittlichen Factoren erst einzeln hinzustellen, sondern dringt sofort auf das harmonische Verhältniß derselben, auf das religiöse Hingeben an Gott als Erkennen seiner, Furcht vor ihm dem Heiligen, Vertrauen auf ihn den Alliebenden. Durch diese Seelenzustände allein kann die Aneignung des göttlichen Willens zu unserm freien Eigenthum erfolgen, oder die sittliche Aufgabe auf religiösem Wege gelöset werden.

Nach jener Darstellung der Apologie läßt sich auch ent-

conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.

scheiden, ob der so bezeichnete Standpunkt als nur in der Anlage gegeben zu denken sey, oder als eine schon völlig ausgebildete Qualität gelten müsse, ob also als etwas der Entwicklung erst Fähiges, oder schon in solcher Form, wie sie erst durch längere Entwicklung möglich ist. Letzteres wird gern von der katholischen Polemik uns aufgebürdet, weil daraus die Schwierigkeit einer anerschaffenen Tugend folgen würde. Wenn es nemlich unerläßliche Forderung bleibt, daß ein Zustand nur dann auf sittlichen Werth Anspruch machen darf, sobald er durch sittliche Uebung, also durch das Thätigwerden jener beiden Factoren zu Stande kommt: so würde die kirchliche Lehre sich in große Schwierigkeit verwickeln, wenn sie ein solches Resultat ohne vorangegangene eigene freie Entwicklung als sofort anerschaffen hinstellte. Vielleicht scheinen auch einzelne Ausdrücke, namentlich der deutsche Text der Apologie dafür zu sprechen*); allein die ganze Darstellung Melanchthons ist doch bemühet, gerade diese Ideen abzuwehren, und ausdrücklich die Ansicht von der bloßen Anlage zu solchem Zustande geltend zu machen. Der Angabe der einzelnen Geschenke, notitia, timor, fiducia Dei wird ausdrücklich der beschränkende Zusatz beigefügt, oder wenigstens die Tüchtigkeit und Kraft, dieselben hervorzubringen (aut certe rectitudo et vis ista efficiendi): also nur auf die Anlage für jene Zustände dringen die Symbole. Noch schärfer tritt dieß gleich zu Anfang der Apologie bei der Lehre von der Erbsünde hervor**): es kommt dem Verfasser vor Allen darauf an, daß nicht so auf die Aeußerung der sittlichen

*) Apolog. I. p. 86. Adams Reinigkeit und unverrücktes Wesen ist nicht allein eine feine vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt und unverderbte Kräfte des Leibes gewesen, wie sie (die Scholastici) davon reden, sondern das größte an solcher edlen ersten Creatur ist gewesen, ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzlich Vertrauen gegen Gott, und allenthalben rechtschaffen gewissen Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen.

**) Apolog. I. §. 3. p. 51. Hic locus testatur, nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Nam in hanc sententiam latina descriptio potentiam naturae detrahit, hoc est, dona et vim efficiendi timorem et fiduciam erga Deum, detrahit et in adultis actus.

Kraft in Thaten, als auf das Princip dazu, auf die Anlagen Rücksicht genommen werde. Die potencia naturae, wie sie durch die Erbsünde verloren ging, also nur im Urzustande vorhanden war, bezieht sich ausdrücklich auf die naturgemäße Anlage und Fähigkeit, Furcht und Vertrauen zu Gott hervorzubringen, so daß von den Handlungen, als einer daraus hervorgehenden Entwicklung, ausdrücklich nur bei Erwachsenen die Rede seyn kann. Was also als Vorzug des Urzustandes hingestellt wird, ist durchaus nicht Zustand, wie ihn erst die längere vorangegangene Entwicklung möglich macht, sondern nur Anlage und Fähigkeit, die der menschlichen Natur mitgetheilte Möglichkeit, daß Sittengesetz frei, oder aus religiösem Hingeben an Gott zu vollbringen. Nur fragt sich noch, mit welchem Rechte solche bloße Anlage schon den Namen der Gerechtigkeit verdienen kann; denn daran stoßen sich besonders jene polemischen Angriffe. Gerechtigkeit kann jene Fähigkeit weder so heißen, daß damit die bekannte specielle Tugend im geselligen Verbande bezeichnet würde, noch so, daß darunter überhaupt Tugend, als das Resultat vorangegangener sittlicher Uebung begriffen wird. Sondern der Ausdruck ist gleichbedeutend mit dem ebenfalls benutzten rectitudo ista efficiendi. Es ist der Zustand der völligen Integrität, aber zugleich als Möglichkeit für alle jene Leistungen: sittlichen Werth hat er an und für sich eben so wenig, als etwa der Zustand der kindlichen Unschuld; auch sie ist als unentwickelt noch nicht durch das Feuer der Prüfung bewährt, noch nicht Ergebniß eines vorangegangenen Kampfes, und darum noch ohne Werth. Allein vergleichsweise mit dem Zustande späterer Verletztheit trägt sie doch dieselbe Farbe der Reinheit, die gleichfalls wieder als Ziel des Kampfes so dringend gefordert wird. Auf beiden Zuständen, dem der vollendeten Tugend und dem der unentwickelten Unschuld ruhet der Schmelz der Integrität; darum werden sie gemeinschaftlich unter dem Namen der Gerechtigkeit begriffen. Je weniger im Verlauf des menschlichen Lebens je wieder der Zustand ohne Sünde vorkommt, desto werthvoller erscheint derselbe, wo er irgend einmal vorhanden war, auch wenn er nur wegen noch nicht eingetretener Entwicklung seine Reinheit hatte. Er enthält die volle Anlage zum Guten, und bis jetzt auch die volle Reinheit von der Sünde: ist er

auch noch nicht bewährt in der Prüfung: ein Kleinod bleibt er dennoch, auf das wir vom jetzigen Zustande der Gesunkenheit mit schmerzlicher Sehnsucht hinblicken müssen.

Noch verdient eine kirchliche Bestimmung über die ursprünglichen Vorzüge beachtet zu werden, wenn auch nur wegen der Bedeutsamkeit, welche sie im Streite mit der katholischen Kirche erhalten hat, daß nemlich jene Vorzüge als etwas sofort durch die Schöpfung uns Verliehenes, und deßhalb zu unserer ganzen Menschennatur Gehöriges zu betrachten seyen. Dagegen unterscheidet die katholische Auffassung zwischen dem anerschaffenen Zustande und einer nachher hinzugefügten weitern Begabung, in welcher dann erst die ursprüngliche Gerechtigkeit gefunden werden solle. Die volle Bedeutung dieser Differenz tritt erst bei der Lehre von der Sünde hervor, wo dann eben diese Vorzüge als verloren gesetzt werden müssen. Nicht allein gewährt es nun eine sehr anthropopathische Ansicht von dem Schaffen Gottes, wenn es in verschiedene Stadien zertheilt wird, sondern verwickelt auch sonst noch in die seltsamsten Schwierigkeiten. Als Gott den Menschen schuf, also nach katholischer Auffassung die Begabung mit der ursprünglichen Gerechtigkeit noch vorenthielt, wird bei ihm doch für diesen Verzug ein zureichender Grund obgewaltet haben. Consequenz kommt nur so hinein, wenn nach dem Vorgange mancher Scholastiker*) die zweite Begabung als Lohn für die treue Benutzung der ersten, in dem Actus der Schöpfung selbst verliehenen, betrachtet wird. Dann aber ist die sogenannte justitia originalis nicht mehr rein von Gott geschenkt, sondern vom Menschen verdient, ist erst Folge einer vorangegangenen Entwicklungsreihe, und darum sofort nichts Ursprüngliches mehr. Weiset man diesen einzig denkbaren Grund der verzögerten Begabung ab, so ist durchaus nicht abzusehen, warum Gott unter zwei Actus vertheilt hat, was durch einen einzigen anging. Die Hauptentscheidung liegt aber, wie schon oben ausgeführt, in der

*) Alexander ab Hales Summa theologiae: Part. II. quaest. 96. membr. 1. Deus secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem ex parte nostra ad hoc, quod infundat alicui gratiam; — ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit, quousque homo per actum et usum rationis quodammodo se disponeret ad illam suscipiendam. Bonaventura in Sententiar. Lib. II. dist. 29. art. 2. quaest. 2. p. 743.

Schriftstelle selbst, wo ausdrücklich die Verleihung des Ebenbildes mit dem Schöpfungsact selbst in die engste Beziehung gebracht wird. Die Bedeutung hiervon für das ganze System wird weiter unten hervortreten.

Nur eine Beziehung der ursprünglichen Anlage findet sich noch in der kirchlichen Auffassung, die aber nur als ausdrückliches Hervorheben dessen, was in dem Begriff selbst liegt, zu betrachten ist: die Vorzüge des Urzustandes werden namentlich auch auf den Körper ausgedehnt. Das aequale temperamentum qualitatum corporis fordert, daß, wie die ganze menschliche Natur bestimmt war, dem sittlichen Zwecke zu dienen, dieß nicht bloß auf den geistigen Theil, also auf das richtige Verhältniß der Seelenkräfte zu einander, sondern auch auf den leiblichen Organismus bezogen werden müsse. Bildet erst Leib und Seele den vollen Menschen, so wird es auch einer Organisation beider Theile jenem Zwecke gemäß bedürfen, wenn derselbe vollständig erreicht werden soll. Auch der Körper, als Organ des Geistes, war völlig seiner Bestimmung angemessen, und dieß verdient hier um so mehr hervorgehoben zu werden, weil nachher der körperliche Organismus, oder das Fleisch, so ganz besonders wichtig bei Entstehen der Sünde betrachtet werden muß. Ob aber leibliche Unsterblichkeit zu jenen Vorzügen zu rechnen sei, wird von den Symbolen an dieser Stelle noch nicht ausgemacht, sondern auf den Punkt vom Eintreten der Sünde verschoben.

So erklärt sich also die kirchliche Lehre in strenger Uebereinstimmung mit der Schrift über den Urzustand unsers Geschlechts auf eine Weise, die allein der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessen ist. Sie betrachtet den Urzustand des Menschen als volle Befähigung für die Aufgabe, die demselben im sittlichen Gottesreiche vorgesteckt war. Wohl uns, wenn unser Geschlecht diesen Vorzug zu behaupten verstand, und von hieraus seine Entwicklung mit Sicherheit begann. Dann war und blieb der Mensch im Besitz des Ebenbildes Gottes; sein sittliches Wirken fiel mit seiner höchsten Seligkeit selbst zusammen.

II.

Die Sünde.

Ist nun aber wohl jener Zustand, wie er als ursprünglich zu setzen ist, auch noch der gegenwärtige? Dürfen wir unserm Geschlechte den Ruhm aneignen, daß jene Harmonie mit dem göttlichen Willen, in welcher unsere Bestimmung lag, bewahrt ist, und wir wirklich die Stufe im sittlichen Gottesreiche behauptet haben, die uns von der höchsten Gnade angewiesen war? O daß unser eigenes Herz uns nicht anklagen, und das ungetrübte Bewußtseyn bei Jedem nicht in das Geständniß ausbrechen müßte: wir sind allzumal Sünder vor Gott! Hier wetteifern die Geständnisse der Profanscribenten*) mit den heiligen Autoren, hier treten die Edelsten und Besten aller Zeiten zum Zeugniß zusammen, daß unser Geschlecht nicht überall auf Gottes Pfaden gewandelt ist. Die factische Wahrheit, daß die Sünde herrschend geworden ist in unserm Leben, braucht nicht bewiesen, sondern nur beweint zu werden, dafür tritt an die Stelle der Verstandesargumente das bange Schlagen des Herzens: die Sünde ist da im menschlichen Leben, übt ihre verderbenbringende Kraft aus; nur drei Fragen drängen sich dabei auf, was ist, woher stammt die Sünde, was sind ihre Folgen?

Wenn wir nach den redlichen Eingeständnissen des eigenen Bewußtseyns unsere gegenwärtige Stellung zu den sittlichen Forderungen an uns, als eine nicht genügende und verfehlte betrachten müssen: so wird das mangelhafte Resultat nicht in einem Fehler jener beiden sittlichen Factoren, sondern nur in deren Nichtzusammentreffen bestehen, und gerade diese Disharmonie muß das sittlich Böse, wie ihr Zusammenstimmen das

*) Die denkwürdigsten Stellen aus der klassischen Literatur über die Allgemeinheit des sündigen Verderbens im Menschengeschlecht sind gesammelt in Niemeyer's Briefen an christliche Religionslehrer, Th. 3. S. 104 ff. Bretschneider's Handbuch der Dogmatik, B. 2. S. 18. Not. Krabbe die Lehre von der Sünde und vom Tode, Hamburg 1836. S. 87. ff.

sittlich Gute seyn. Die einfachste Ansicht von der Sünde erblickt also darin eine Benutzung der sittlichen Freiheit, wodurch nicht der Wille Gottes zur Norm unsers Handelns gemacht wird. Dafür scheint sich ein doppelter Fall als möglich zu ergeben, daß entweder gar kein Handeln zu Stande kommt, wo doch das Gesetz ein solches fordert, — die Unterlassungssünde, oder daß irgend eine andere Norm für unsere Handlungsweise erwählt wird, — die Begehungssünde. Indeß da das Unterlassen des Handelns bei dem Wissen um dessen Nothwendigkeit, doch jedenfalls eine innere Handlung voraussetzt, ein Widerstreben gegen den mahnenden Drang des Sittengesetzes: so ist die Unterlassungsünde doch jedesmal auch ein Handeln gegen den Willen Gottes, und jene Eintheilung unbrauchbar. Das Nichtaneignen des göttlichen Willens, wie er im Sittengesetz vorliegt, wird demnach immer bei der Sünde die Hauptsache seyn.

Indeß diese bloß negative Erklärung verlangt noch eine Füllung und positive Vervollständigung. Ist es also der göttliche Wille nicht, den wir mit Freiheit uns aneignen; so kann es nichts anders, als ein eigener Wille seyn, der zur Norm des Handelns erwählt wird; denn in dem sittlichen Verhältniß des Menschen zu Gott giebt es nichts Drittes. Das Nichtunterwerfen unter den im Sittengesetz uns offenbarten göttlichen Willen, das Nichtanschließen an Gott, ist zugleich das Ausführen des eigenen Willens im Widerspruch mit dem göttlichen, damit tritt die Creatur in Empörung auf gegen den Schöpfer, damit trennt sie, so viel an ihr ist, das sittliche Band, das sie mit Gott verknüpft, kündigt ihm das Verhältniß der Hingebung und Unterwerfung auf, wie es aus dem creatürlichen Zusammenhange hervorgehen sollte. Statt des freien und freudigen Eingehens in den Willen Gottes, wie es das Bewußtseyn causaler Abhängigkeit forderte, macht der Mensch den Eigenwillen geltend, und widerstrebt, so viel an ihm ist, dem Gedeihen des sittlichen Reiches Gottes.

Man darf fragen, ob die Sünde etwas Positives oder nur Negatives sey. Letzteres empfiehlt sich dadurch, daß dann nur der Wille Gottes als das einzig Positive betrachtet werden dürfe, und Alles, was ihm widerstrebt, durch den Charakter des bloß Negativen zugleich den Stempel der innern Nichtigkeit

erhalte. Indeß ist diese Angabe scharf darauf anzusehen, ob sie damit nicht die Realität des Bösen überhaupt, und so auch dessen Schuld verringern will; dann würde sie nemlich schon ohne weitere Prüfung zu verwerfen seyn. Zugestanden kann jene Beziehung höchstens in dem Sinne werden, wornach Positiv und Negativ nur die einander schlechthin ausschließenden Größen bilden, wobei aber reales oder nicht reales Seyn noch gar nicht in Betracht kommt; dann könnte aber in gewissem Sinne auch das Gute als negativ gesetzt werden, in so fern beide Begriffe, wo sie mit einander in Conflict gerathen, sich gegenseitig aufheben. Nur darf das Böse nicht im Geringsten von seiner Realität verlieren, auch selbst dadurch nicht, daß es einen Gegensatz gegen den Willen Gottes bildet; denn der Begriff menschlicher Freiheit, auf deren Boden das Böse erwächst, besteht ja gerade in der gegebenen Möglichkeit, den Anfang zu einer selbstständigen Entwicklungsreihe zu verleihen, und so wird das Product, das aus solcher Causalität hervorgeht, auch ein wirklich reales seyn müssen. Der Wille Gottes ist dabei nicht das zunächst Producirende, sondern nur die Norm, wornach die Qualität der Handlung zu beurtheilen ist. Der Ausdruck des Negativen darf keinen Falls auf das Böse in einem Sinne angewandt werden, wodurch dessen völlige Realität im Geringsten litte.

Der eben gefundene Begriff der Sünde als bewußter Uebertretung des im Sittengesetz ausgesprochenen göttlichen Willens ist nun auch die Idee, die den biblischen Namen dafür zu Grunde liegt: *ἁμαρτία* Fehlen, Verfehlen, Auslassen der uns vorgeschriebenen sittlichen Bestimmung; *ἀνομία* die Gesetzwidrigkeit; *ἀδικία* Verletzung dessen, was in dem Verhältnisse zu Gott das Rechte ist; *παράβασις* Ueberschreiten der das Recht und Unrecht abgrenzenden Linie; *ἀσέβεια* Nichtleisten der gegen Gott zu beachtenden Ehrfurcht; *ὀφείλημα* Auslassen dessen, was zu leisten war; *παράπτωμα* Fallen auf der Bahn des Rechten, mit der Nebenbedeutung des Zufälligen, nicht Ueberlegten, Uebereilten. Sämmtliche Ausdrücke fassen also die Sünde als den bisher entwickelten Verhältnißbegriff unserer Freiheit zum Sittengesetz auf, als die Nichtunterwerfung unsers Willens unter den göttlichen. Nur das deutsche S ü n d e gewährt eine mehr subjective Auffassung, das zu Sühnende; entspricht also dem

germanischen Zartgefühl, das an dem Zwiespalt mit Gott vor Allem das Trennende, Entfremdende beachtet, und damit die Nothwendigkeit setzt, daß hier auf irgend eine Art eine Ausgleichung statt finden müsse.

Weit schwieriger aber, als das eigentliche Wesen der Sünde zu erfassen, ist die zweite Frage nach deren Ursprung unter den oben gefundenen Bedingungen. Es handelt sich hier natürlich zunächst nur um den absolut ersten Ursprung der Sünde bei dem Beginn der sittlichen Entwicklungsreihe unsers Geschlechts, der noch ganz andere Bedingungen darbietet, als das gegenwärtige Entstehen der Sünde im Individuo. Wiederholen wir also, daß den Protoplasten die obigen Bedingungen zur Sittlichkeit verliehen waren, die Freiheit und das Sittengesetz, wiederholen gleichfalls, daß zur harmonischen Vereinigung beider Factoren Alles geordnet war durch das volle ungetrübte Gottesbewußtseyn; denn gerade in der völligen Anlage zu dieser Harmonie war der Hauptvorzug des Urzustandes zu suchen. Unter solchen Bedingungen erscheint es nun allerdings als das größte Räthsel, wie daraus solches Resultat entspringen konnte. Der Wille Gottes war ihnen ins Herz geschrieben; durch das Bewußtseyn völliger Abhängigkeit von ihm hatten sie den dringendsten Antrieb, sich demselben anzuschließen und so ihre Bestimmung zu erreichen. Und dennoch das Gegentheil! dennoch verließen sie die ihnen vorgeschriebene Bahn, wichen ab von dem Pfade, auf welchem sie mit dem Schöpfer hätten in Harmonie leben sollen, verwarfen ihn, um einen entgegengesetzten einzuschlagen! Wie ist ein Resultat der Art nur möglich, wozu alle vorangehenden Bedingungen zu fehlen scheinen?

Zwei Lösungen dieses Räthsels, die man wohl versucht hat, sind vorläufig sofort als ungenügend abzuweisen, weil sie der eigentlichen Aufgabe nicht entsprechen, daß jenes Problem auf dem reinen Boden menschlicher Freiheit gelöset werde. Der erste Versuch der Art ist das Herbeiziehen eines fremden Einflusses, so daß das Ganze nur als Verführung gelten soll, mag nun dabei das verführende Princip mit mehr oder weniger Persönlichkeit ausgerüstet, offener oder versteckter als Teufel dargestellt werden. Allerdings gewährt eine solche Hypothese die große Convenienz, daß dadurch das Hereinbrechen des Bö-

sen auf ein bisher völlig reines Gebiet erklärt erscheint. Die sittlichen Anlagen des Menschen bleiben dabei in völliger Integrität, und aus reinem Keim braucht keine arge Frucht zu erwachsen; nur von Außen her wird das Arge eingestreut, und befindet sich so plötzlich unter dem Guten, eine Auskunft, die so manches orthodoxe System schon ihrer Leichtigkeit wegen aufnahm. Allein leistet sie auch, was sie verspricht, das Aufkeimen des Unkrautes auf bisher völlig reinem Boden?

Wie arg auch die Gewalt der Verführung seyn mag, schwerlich kann sie doch das überwältigen, was zu ihr bisher in gar keinem Verwandtschaftsverhältniß steht. Nie ist das Verführtwerden etwas so bloß Passives, daß es nicht wenigstens eine Empfänglichkeit für die arge Saat, ein Einwilligen in das Böse voraussetzte, und darum ohne alle Theilnahme an der Schuld bliebe; verringert mag dieselbe bei Verführung werden, getilgt wird sie nicht. Warum ward Christus bloß versucht und nicht verführt? weil die Versuchung bei ihm nicht haften konnte, weil bei ihm die absolute Reinheit nicht einmal ein Annehmen des Eindrucks gestattete. Eben so hätte es bei dem ersten Adam gehen müssen, wenn das Böse nur als ein durchaus Fremdes von Außen an ihn herangekommen wäre. Dadurch daß es haftete und Anklang fand, aufging und gedieh, muß bei ihm eine innere Disposition eingeräumt werden, die als selbst dem Bösen verwandt, der Versuchung voranging. Auch so werden wir also gezwungen, in der sittlichen Stellung des ersten Menschen selbst Etwas aufzufinden, das gerade bei ihm das Entstehen des Bösen erklärt; wäre es auch nur so weit nöthig, um das Haften der Versuchung zu erklären: so ist damit doch diese selbst nicht der absolut erste Keim der Sünde, und durch Berufen auf sie wird die Aufgabe nicht gelöset. Ein noch erheblicherer Einwand gegen die Ableitung des Bösen in der Menschennatur allein von Außen liegt darin, daß durch jene Hypothese nun auch die Frage gar nicht gelöset, sondern nur um einen Schritt zurückgeschoben wird; denn woher entstand das Böse in dem Verführer selbst? Genügende Antwort darauf ergiebt sich nur dann, wenn man sich zum vollen Dualismus versteht, und in dem Verführer das Princip des Bösen gleich ewig mit Gott setzt; nur dann kann aus dieser Quelle das Böse auf den Menschen übertragen werden,

ohne daß sich die Frage nach dessen früherer Entstehung in dem Verführer selbst wiederholte. Dann ist durch Annahme einer ewigen Ursächlichkeit die Frage nach dem Entstehen abgeschnitten, eben so gut als bei Gott dem absolut Ewigen die Deducirung seiner Existenz. Wie aber ein völliger Dualismus sich mit christlichen Principien vertragen solle, wird der nie absehen können, der als Grundlage der christlichen Lehre den Glauben an den ewigen, einen Gott festhält.

Versteht man sich dagegen nicht zum vollen Dualismus, setzt das verführende Princip nicht als ewig und absolut neben Gott, macht also ein endliches Wesen daraus: so wird bei Erklärung des Ursprungs der Sünde in ihm sich sofort die ganze Schwierigkeit wiederholen, wie bei Erklärung derselben auf dem Boden bloß menschlicher Anlagen. Denn ein solches endliches Wesen mit sittlichen Anlagen wird doch gleichfalls ursprünglich zur Theilnahme am Gottesreiche bestimmt, und vielleicht noch in höherm Grade dazu befähigt gewesen seyn, als der Mensch, den es an Kräften noch übertrifft. Mit noch größern Anlagen zum Guten ausgerüstet wird es nun dennoch dem göttlichen Weltplane ungetreu und fällt zum Bösen ab. Dieß ist ja ungefähr die Form, wie der Abfall der Dämonen dargestellt zu werden pflegt. Treten aber dabei nicht dieselben Schwierigkeiten ein, die sich so eben bei Entstehen des Bösen auf dem Gebiete menschlicher Integrität vorfanden, und treten sie nicht in so viel größerm Maße ein, als die sittlichen Anlagen der Dämonen umfassender angenommen werden? Wie sind denn sie, die ursprünglich gut waren, zum Abfall gekommen? durch Hochmuth, da sie seyn wollten, wie Gott! aber ist denn der Hochmuth nicht selbst schon Sünde; ist die Rivalität, die Lucifer gegen Gott ausgeübt haben soll, nicht selbst schon der vollendetste Abfall, da er den eigenen Willen geltend machte, und zwar so recht im Kampfe mit dem göttlichen, anstatt sich diesem anzuschließen? Hier also, wo sich dieselbe, Schwierigkeit wiederholt, und zwar ohne daß nun ein Zurückgehen auf Verführung von Außen zur Lösung weiter benutzt werden könnte; hier bleibt nichts übrig, als das Geständniß daß das Böse allerdings auf dem Boden sittlicher Integrität müsse entstehen können, ohne daß dazu andere Bedingungen erforderlich sind, als die sittliche Freiheit, die sich für oder ge-

gen das Sittengesetz entscheiden kann. Ist aber diese Forderung bei Erklärung des Falles der Dämonen unerläßlich, nun, so ist die Schwierigkeit auch auf dem rein menschlichen Boden nicht größer; auch hier muß dann das Böse ohne Zurückgehen auf die vielleicht zufällig von Außen herantretende Verführung erklärt und verstanden werden können. Ableitung desselben aus den oben gefundenen sittlichen Bedingungen und Anlagen bleibt dabei unerläßlich.

Ein zweiter Versuch der Lösung, der ebenfalls zurückgewiesen werden muß, weil er die ganze Aufgabe verschiebt, besteht darin, das Böse als etwas schlechthin Nothwendiges im Gange der menschlichen Entwicklung zu betrachten. Solche Antwort entzieht sich der Schwierigkeit freilich auf sehr leichte Art, indem sie gar nicht giebt, was verlangt wird, die Erklärung des Bösen als freier That des Menschen, und hervorgegangen auf dem Boden unserer sittlichen Freiheit, sondern nimmt sie in den nothwendigen Naturzusammenhang auf eine Art auf, daß dafür gar keine Erklärung mehr gefordert zu werden braucht. Diese Abweisung der ganzen Schwierigkeit ist Eigenthum der neuesten Philosophie, die sich bei ihrem Begriffebilden so in die Abstraction verloren zu haben scheint, daß sie für die freie That aus eigener Selbstbestimmung kaum noch ein Verständniß besitzt. Entweder wird das Nothwendige an dem Hervortreten der Sünde so gewandt, daß es auf Seiten Gottes liegt, oder so gefaßt, daß es mehr auf Seiten des Menschen begründet wird; jenes geschieht durch Schleiermacher's, dieses durch Hegel's Auffassung des Problems.

Schleiermacher*) scheut sich vor dem Resultate nicht, daß die Sünde irgendwie auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werde, und zwar nicht bloß, sofern Gott nach seiner schaffenden und erhaltenden Allmacht die Kräfte und Bedingungen verleihet, aus welchen die Sünde als That des Men-

*) Glaubensl. Aufl. 2. Th. I. S. 479, 2. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als solcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlösung könne angesehen werden. Läßt sich nun diese bejahen: so wird es auch göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht.

schen hervorgeht, sondern ausdrücklich auch sofern Gott sie angeordnet hat: er scheut sich vor diesem Resultate nicht, ungeachtet der erhabene Begriff der göttlichen Heiligkeit dadurch aufgehoben wird, und die Kirche in allen ihren Bekenntnißschriften dagegen auf das Entschiedenste protestirt. Zu jener An cht gelangt er durch die Voraussetzung, daß für die Sünde*), weil sie ein einmal eingetretenes wirkliches Factum ist, wie für Alles, was geschieht, eine ewige Ursächlichkeit, also in Gott, angenommen werden müsse. Diesem Zwange steht aber der oben gefundene Begriff der menschlichen Freiheit durchaus entgegen. Wenn wir unter dieser eine solche Beschaffenheit unsers Willens verstehen müssen, daß derselbe, obwohl endlich und geschaffen, doch selbstständiger Anfang einer Entwicklungsreihe werden könne: so ist damit zugestanden, daß es auch Ereignisse, wie das Eintreten der Sünde, geben kann, die nicht auf eine ewige Ursächlichkeit zurückgeführt zu werden brauchen, sondern ihr Entstehen vollkommen in der Zeit erklären lassen. Nur unter dieser Voraussetzung, daß das Böse einen zeitlichen Anfang genommen habe, bleibt es auch erklärlich, daß es durch die Erlösung wieder aufgehoben wird, und in der Vollendung des Reiches Gottes verschwinden könne. Die menschliche Freiheit, als eine zwar endliche und creatürliche, enthält ja ausdrücklich den Begriff eines selbstständigen Anfangs sittlicher Reihen, und bedarf für das, was ihr eigenes Product ist, keiner Rückführung auf die göttliche Ursächlichkeit. So wird der einzige Ausweg, den Schleiermacher zur Rechtfertigung der göttlichen Heiligkeit dann beizubringen weiß, daß Gott die Sünde mit Rücksicht auf die Erlösung geordnet habe, schon ein überflüssiger, und ist kaum noch nachzuweisen, wie dieser Ausweg zugleich ein nichtiger wäre. Denn ist die Sünde von Gott geordnet auch nur zugleich mit der Erlösung, und mit Rücksicht auf sie: so heißt dieß doch immer eine Krankheit hervorrufen, um zugleich die ärztliche Kunst dagegen erproben zu können. Es bleibt dabei immer der Einwurf stehen, daß ja viel besser die Sünde von Gott nicht geordnet wäre, weil es auch dann des Instituts der Erlösung nicht bedurft, und das

*) Ebendaselbst. S. 488. Es bleibt also von dieser Seite nur übrig, entweder, daß für die Sünde gar keine ewige Ursächlichkeit zu setzen sey, oder daß diese doch müsse in Gott gefunden werden.

Gedeihen des Reiches Gottes ununterbrochen, auch ohne diese beiden einander aufhebenden Ereignisse, hätte fortschreiten können. Das Zwingende, das sofort in dem Begriffe einer göttlichen Anordnung der Sünde liegt, auch wenn augenblicklich für den Schaden die Heilung mit bereitet wird, das Nöthigende, das dabei nicht zu entfernen ist, wenn sie aus einer ewigen göttlichen Ursächlichkeit entspringt, hebt sofort den Begriff der menschlichen Freiheit auf, und enthebt uns eben dadurch jeder Verantwortlichkeit für unsere Sünde: es ist ja dann so der Wille Gottes gewesen, es entsteht ein fortlaufender Faden von Evolutionen des Guten und Bösen, für welche der menschliche Wille nur der Entwicklungsplatz bleibt, ohne daß ihm selbstständiger Antheil daran, und damit wahrhafte sittliche Thätigkeit gestattet wäre. Gott ist dann der Urheber des Bösen und der Mensch geht von der Schuld frei aus, da ihm nur eine rein passive Stellung dabei zugestanden wird. Damit soll nun aber ein Voraussehen und Berücksichtigen der Erlösung nicht abgeschnitten werden; denn Gott wird dem Menschen nicht ein so erfolgreiches Geschenk, wie die sittliche Freiheit, verliehen haben, wenn er nicht auch gegen deren möglichen Mißbrauch das Interesse seines Reichs hinreichend gesichert sah; liebreich voraussehend ordnete er also die Erlösung wegen des möglichen, und für seine Voraussicht factisch gewissen, Eintretens der Sünde; nie aber darf umgekehrt, ihm das Anordnen dieser aufgebürdet werden, als ein Uebel, das er wohl wieder aufzuheben gewußt hätte. Es ist nicht eine Rücksicht auf allerlei Vortheile, wornach bei unserer Auffassung Gott der Sünde nicht habe entbehren können*); sondern die Möglichkeit der Sünde als Mißbrauch unserer sittlichen Freiheit war eine von der Existenz der Freiheit unzertrennliche Bedingung, deren wirkliches Eintreten aber gleichfalls ganz Sache der Freiheit seyn mußte.

Der zweite Weg, die Zufälligkeit der Sünde oder ihr Erwachsen ganz auf dem Boden menschlicher Freiheit zu umgehen, und sie als etwas schlechthin nothwendiges hinzustellen, ist von Hegel eingeschlagen, und dabei nicht sowohl vom Begriffe Gottes, als von Seiten menschlicher Entwicklung ausgegangen. Es liegt dabei die allerdings richtige Voraussetzung zum Grunde,

*) Ebendas. S. 498.

daß der ursprüngliche Zustand der Unschuld als ein unentwickelter, und ohne sittliche Thätigkeit verliehener, noch werthlos sey, wie das bewußtlose Verharren der kindlichen Unschuld. Erst das Hindurchgehen durch die Gegensätze von Gut und Bös, und damit die Aufhebung der Unschuld (Schuld soll gleich seyn der Imputabilität) gewährt die Möglichkeit zum wirklichen Eintritt der sittlichen Leistung, und darum ist das Böse ein nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten*). Auf eine merkwürdige Weise ist hier Wahres und Falsches gemischt. Wenn der Gegensatz des Guten und Bösen ein unerläßlicher Durchgangspunkt für das Gute ist, so kann doch dasselbe unmöglich schon auf dem Punkte des Gegensatzes selbst angetroffen werden. Es sind hier mehrere Stationen menschlicher Entwicklung gegeben: eine davon ist der Gegensatz des Guten und Bösen, wo beides, wie die Hegel'sche Schule sich ausdrückt, nur als entgegenstehende Pole**) zu betrachten sind, und erst nach dieser Station soll der Mensch seine Bestimmung erreichen, die aber doch gewiß auch nur das Gute seyn wird. Wir haben also offenbar nicht bloß das Böse, sondern auch das Gute als Durchgangspunkt zum Guten, was sich schon selbst widerspricht. Dagegen ein volles Verständniß läßt sich aus diesen Sätzen des scharfsinnigen Denkers gewinnen, sobald nur sein Gegensatz des Guten und Bösen nicht als wirkliche That, sondern als Möglichkeit zu beiden, und so als Bezeichnung der Freiheit aufgefaßt wird; dann ist damit weiter nichts gefordert, als daß die sittlich werthvolle That nicht aus dem Zustande der unbewußten Unschuld, sondern aus der völligen Entwicklung der beiden obigen Factoren hervorgeht, wo Gutes wie Böses eintreten konnte, dem Menschen die Wahlfähigkeit für Beides zustand. Solcher Gegensatz ist allerdings unerläßlich, um der Handlung einen sittlichen Charakter zu verleihen, aber solcher

*) Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2r Bd. Werke 12r Bd. S. 221. Es ist darum die Forderung, daß der Mensch diesen abstracten Gegensatz überwältige, nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht thue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffes ist, und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe.

**) Göschel's Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen. S. 91.

Zustand ist früher, als die That, das Böse ist in ihm noch nicht vorhanden, sondern erst möglich, und dasselbe deßhalb auch nicht nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten, sondern erst wenn es aus jenem Durchgangspunkt als That hervortritt, völlig bös nach allen sittlichen Rücksichten.

Eine Erhärtung der aufgestellten Theorie weiß Hegel aus einer Analyse der Stelle Gen. III. zu gewinnen, wobei das jener Philosophie so günstige Erkennen von Gut und Bös benutzt wird. Die sündige That besteht darin, daß der Mensch vom Baume des Erkenntnisses gegessen hat, und darauf weiß, was gut und bös ist. Und so wird sofort daraus gefolgert, daß die Erkenntniß, wie sie aus der That hervorgeht, der eigentliche Quell des Bösen sey, die That selbst aber als nothwendig erscheine, um nur erst zur Erkenntniß von Gut und Bös zu gelangen*). Allein das Blendende, das dieser Zusammenstellung inwohnt, verschwindet sofort bei näherer Ansicht: die Kenntniß von Gut und Bös folgt ja nicht erst aus der That, sondern schon aus dem mitgetheilten Gebot, mag es nun als angebornes Sittengesetz oder als specielles Verbot, nach Art der parabolischen Darstellung in der Genesis, betrachtet werden. Wäre die Erkenntniß von Gut und Bös erst durch die That erfolgt, also vorher nicht vorhanden gewesen: so ist die That selbst ohne sittliche Qualität, denn sie wäre verübt, ohne das Bewußtseyn um das Gesetz, und also auch nicht bös. Wie aber kann nun behauptet werden, daß Er-

*) Hegel's Religionsphilosophie. B. 2. S. 215. „Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Act, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Uebel, die Entzweiung in der nähern Bestimmung des für sich Seyns überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll, die Erkenntniß ist es, die ihm dieß aufschließt, und das Seyn, wie er nicht seyn soll, hervorbringt." — Hier in der That folgt man dem Denker nicht mehr: die Erkenntniß schließt dem Menschen auf, daß er nicht ist, wie er seyn soll, — bringt also ein vorher Vorhandenes nur zum Bewußtseyn, — und soll doch eben das, was sie nur erkennen läßt, also das Frühere als sie, auch hervorbringen?

kenntniß von Gut und Bös Quell alles Bösen sey, da es ausdrücklich als Gottähnlichkeit ausgegeben wird, sowohl von der Schlange V. 5. als nachher auch mit ausdrücklicher Bestätigung von Gott selbst: Adam ist geworden wie unser einer, und weiß, was gut und bös ist? V. 22. Wissen um Gut und Bös soll Quelle der Sünde seyn, da es doch unerläßliche Bedingung für jede sittliche Leistung bleibt, und als Gottähnlichkeit ausgegeben wird! Die absolute Philosophie weiß sich hier nicht anders zu helfen, als durch eine gnostisch-allegorische Deutung, indem sie in dem Adam, der geworden ist, wie Gott, den zweiten Adam, Christus erblickt, nun aber leider versäumt, mit dieser Hypothese das Ganze weiter zu lösen. Eine Beachtung der Sprache wird die Schwierigkeit besser erklären: Gut und Bös sind, wie jedesmal im Hebräischen die Gegensätze, die kein Drittes zulassen, Bezeichuung der Universalität, wie Groß und Klein, Himmel und Erde, Dieß und Das. So wird Num. 24, 13. der Begriff Alles, oder vielmehr negativ, Nichts, durch Gut und Bös gegeben, und in der Parallelstelle, wo gerade dieselbe Sache berichtet wird, 22, 18. dafür, Groß und Klein, gesetzt: so ist Jes. 7, 15. 16. Erwählen des Guten und Verwerfen des Bösen nur Bezeichnung der beginnenden geistigen Entwicklung überhaupt. So kann an unserer Stelle gleichfalls Erkenntniß von Gut und Bös nur allgemeiner Ausdruck für Erwachen der sittlichen Selbstständigkeit seyn, wie sie im höchsten Maße in Gott liegt, wie sie aber auch durch jede Uebung der sittlichen Anlagen sowohl zum Guten wie zum Bösen sich weiter bildet: Gen. 3, 6. ist der Begriff aus den Gegensätzen zusammengefaßt als K l u g h e i t überhaupt. Nie kann hiernach zugestanden werden, daß die That Adams erst die Erkenntniß von Gut und Bös so zur Folge gehabt habe, daß die That selbst noch ohne dieselbe vollbracht wäre; denn erst durch die Erkenntniß war dieselbe als sittlich imputabele That, und als böse insbesondere, möglich; nicht aus der That ging die Erkenntniß hervor, sondern aus der Kundmachung des göttlichen Willens vor der That, wie sie hier in parabolischer Form als ein specielles Verbot dargestellt werden mußte. An die eine erste That knüpft überall der kirchliche Glaube den Entwicklungsgang des Bösen an, jedoch so, daß jener Anfang schon völlig den Charakter davon mitträgt; nach jener Ansicht, die

in der That Adams nur erst den nothwendigen Durchgangspunkt erblickt, um zur Erkenntniß von Gut und Bös zu gelangen, fiele jene erste That noch nicht unter den Charakter des Bösen, was mit der biblischen Lehre durchaus streitet; denn sofort nach und wegen jener That tritt die volle Sündenstrafe ein. Soll dieselbe als imputabel aufgefaßt, und als böse gestraft werden: so gehört unerläßlich zu den Bedingungen, woraus sie erwuchs, einmal die Erkenntniß von Gut und Bös, von Gemäß dem göttlichen Willen, und demselben Widersprechend, und dann die sittliche Freiheit, die das Gewicht jener That als eigene Schuld völlig auf sich nimmt.

Endlich genügt auch die Auffassung vom Ursprung des sittlich Bösen bei weitem nicht, die dasselbe, wenn auch aus der Freiheit hervorgegangen, doch mit dieser wiederum einem Naturverlauf unterwirft, wie derselbe auch außerhalb des sittlichen Gebiets sich sogar durch die organische Schöpfung verfolgen lassen soll. Die sogenannte Naturphilosophie entdeckt in jedem organischen Leben sofort wieder ein innerlich Zwieträchtiges, einen geheimen Widerspruch, einen Keim der Vernichtung. Jede volle Selbstbejahung im Irdischen soll zugleich nur ein vorüberschwindender Moment seyn; die höchste Kraft des Daseyns einem kurzen Aufblitzen des Lebens gleichen, dem Abstumpfung und Untergang sich anschließe. Wie also auf dem ganzen Naturgebiete neben dem Leben auch des Lebenshemmung steht, so trete auf dem sittlichen Gebiete selbst, auf dem Boden der Freiheit das Böse neben das Gute*). Diese vielleicht poetischschöne, elegisch gehaltene Naturansicht dürfte darin schon ihre Widerlegung finden, daß sie nun doch wirklich den Begriff der Freiheit wieder vernichtet**), indem sie daraus höchstens

*) J. H. Fichte: Sätze zur Vorschule der Theologie. S. 129. Jedes Leben ist ein innerlich Positives, Eigenthümliches, begabt mit dem Triebe, diese Eigenthümlichkeit vollendet in sich darzustellen; dennoch verbirgt es zugleich in sich selbst eine ihm feindliche Gewalt, die gerade gegen seine Eigenthümlichkeit gerichtet, die verborgene Anlage nie zur vollen Blüthe, zu ganzer Kraft des Daseyns gelangen läßt, sondern darin eben den Keim seiner Vernichtung verbirgt.

**) Ebendaselbst. S. 144. — Jetzt ergab sich zunächst, daß, was wir an der frei bewußten Creatur das Böse nennen müssen, schon in niederm Vorbilde an der Natur sich darstelle, daß dort wie hier dasselbe Princip, innere Hemmung der Lebensentwicklung, sich wirksam mache. — Das Böse

einen Act in dem großen Drama des Naturverlaufs macht, und damit die alte Nothwendigkeit des Bösen herbeiführt. Höchstens hat sie dabei den Namen der Freiheit mit aufgenommen, die Sache aber nach ihrem vollen Inhalt aufgegeben. Sagt mir denn das Freiheitsbewußtseyn, das mich zur vollen Verantwortlichkeit über meine Handlungen bestimmt, nichts anders, als, wie etwa jedes organische Leben auch einmal der Vernichtung wieder anheimfalle, so müsse auch in meine freien Handlungen neben dem Anschließen an Gottes Willen sich ein nothwendiges Widerstreiten dagegen mischen? Jenes Gesetz des Endlichen, der nothwendigen Vernichtung und Wiederauflösung, mag allerdings auch auf das geistige Gebiet des Menschen übertragen werden, aber nur analog, so daß auch hier weiter nichts gefordert werde, als Endlichkeit, und letzter Untergang dessen, was Menschen schufen, auch Beschränkung und Unvollkommenheit dessen, was sie wollen, denn dazu unterliegen auch sie dem Geschicke alles Creatürlichen, das als solches sofort ein Beschränktes ist. Nur geschehe jene Uebertragung nicht gegen alle Analogie, indem von dem möglichen Ende, oder von der quantitativen Beschränktheit aller sittlichen Leistung ohne Weiteres auch auf deren innere Qualität geschlossen wird. Enden kann die sittliche Leistung, auch beschränkt bleiben nach dem Gesetz des Endlichen, dem alle Creatur unterworfen ist; aber dieß ist etwas ganz Andres, als wenn dem Guten schon als nothwendiger qualitativer Zusatz das Böse beigegeben werden soll: wie könnte der Harmonie mit dem Willen Gottes denn sofort eine Disharmonie anders beigemischt seyn, als daß durch das Gesetz, wornach dieß geschähe, sofort die sittliche Freiheit wieder vernichtet, und der Mensch wiederum von der Schuld der Sünde befreit würde? Das Reich des Sittlichen ist mehr als bloße Efflorescenz aus dem Gesammtgebiete der Natur; es ist toto genere von dem Unbewußten und bloß Organischen verschieden, sonst müßte sittliche Verpflichtung und sittliche Schuld, zwar abgestuft und in geringerem Grade, auch bei den dem Menschen zunächst stehenden Formen der Natur

demnach stammt nicht aus menschlicher Freiheit, als seiner e r s t e n Erzeugerin, vielmehr ist es ein durchaus u n i v e r s e l l e s P r i n c i p, den Menschen selbst ergreifend im Geiste, wie in seinen physischen Verhältnissen, und sein Ursprung ist jenseits aller Erscheinung zu suchen.

angetroffen werden. Allein selbst bei der vollkommensten Thiergattung ist das Sittliche noch so völlig Null, daß es erst auf der Stufe des Menschen als ein völlig Neues beginnt; darum darf auch die ausgemachteste Lebenshemmung im physischen Gebiete noch nicht als geringere Stufe für Hemmung auf dem sittlichen betrachtet werden, wenn nicht völlig Disparates ungebührlich mit einander vermischt werden soll. Jene elegische Ansicht ist vielleicht für den Standtpunkt der Gegenwart wahr, wenn unter der Hemmung die Gewalt der σάρξ im jetzigen Zustand der Sünde verstanden wird; allein der jetzige Zustand ist doch unmöglich der ursprüngliche, und hier handelt es sich allein um das völlig erste Hervortreten des Bösen aus den ursprünglichen sittlichen Bedingungen. Wie aber haben wir uns nun das Hervortreten der Sünde aus den bisher durchaus als rein und unschuldig aufgefaßten Anlagen des Menschen zu denken? woher das Unkraut, wenn der Herr des Ackers nur guten Waizen ausgestreut hat?

Nach dem Obigen fanden wir den Menschen im Urzustande zwar schuldlos, aber doch keinesweges positiv gut und heilig, zwar frei vom Makel der Sünde, aber deßhalb doch noch nicht im wirklich heiligen Leben begriffen. Es war die Anlage, die Ausstattung zu sittlichem Wirken; doch gehörte dazu so ausdrücklich die volle Idee der Freiheit, daß in ihrem Wesen auch die Entwicklung nach beiden Seiten hin als mitgegeben gelten muß. Tritt darum jetzt das Böse hervor, so setzt es nicht etwa eine vorangegangene Umwandlung vom Guten zum Bösen voraus; sondern es tritt von den beiden gegebenen Möglichkeiten nur die eine hervor: und warum darf sie nicht mit demselben Rechte eintreten, als etwa die andere? Enthält der volle Begriff der sittlichen Freiheit eben sowohl die Möglichkeit, sich dem göttlichen Willen anzuschließen, als sich von ihm loszusagen: so darf, wenn die Freiheit eine wirkliche ist, kaum gefragt werden, wenn sie sich nach einer Seite neiget, warum gerade nach ihr? wenigstens scheint es kaum einer Erklärung über den Grund der Wahl zu bedürfen, wenn sie als freie Wahl erfolgt ist. Das Böse als Abweichung vom göttlichen Willen könnte also erfolgt seyn als bloßes Resultat des menschlichen Wahlvermögens.

Indessen ein solches Berufen auf die absolute Wahlfreiheit

des Menschen befriedigt dennoch bei weitem das bange Menschenherz nicht, das sich recht gut bewußt ist, wie am wenigsten auf sittlichem Boden eine solche rein zufällig wirkende Willkühr gilt, und schwerlich in dem Berufen auf die einmal ihm gestattete absolute Freiheit eine Entschuldigung für den Mißbrauch findet, den es damit getrieben hat, und wofür es sich verantwortlich weiß. Unerklärt bleibt dabei vor Allem, wie jener Einfluß zurückgedrängt werden konnte, der eben in der völlig vorbereiteten Harmonie beider Factoren gefunden werden mußte, der in dem ungetrübten Gottesbewußtseyn lag. Gerade zum vollen Zusammenstimmen waren ja die beiden Factoren vorbereitet: in ihrem Einklang fanden wir den eigentlichen Vorzug des Urzustandes, und dieser schien doch mit ziemlicher Sicherheit das Hervortreten des Guten aus solchen Anlagen zu verbürgen.

Hier ist nun vor Allem zu beachten, wie auch jenem Gottesbewußtseyn (πνεῦμα) in seinem ungetrübten Zustande durchaus nichts Zwingendes ankleben durfte, weil daraus sofort ein Hinderniß der Freiheit, oder eine Vernichtung derselben gefolgt wäre. Jeder Zwang, den der Mensch aus jenem Bewußtseyn empfunden hätte, wäre Furcht gewesen, die ihn an das Vollbringen des göttlichen Willens gefesselt hätte, und eben dadurch ginge der Charakter der sittlichen Handlung, die nur als völlig frei werthvoll war, sofort wieder verloren. Auch das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott durfte nur so den menschlichen Willen bestimmen, daß daraus ein auf keine Art gebundenes, sondern immer noch völlig freies Wirken entstand. Hierdurch wird ein Moment an dem menschlichen Willen nothwendig, das in unserm Bewußtseyn der Gottesidee gegenüber tritt, den Kampf mit derselben unternimmt, und erst von ihr überwunden, die That als völlig auf dem Boden unserer Freiheit entsprossen, und darum wahrhaft werthvoll hinstellt. Sobald dieser Kampf fehlte, hätte zwar die That mit mehr Sicherheit als conform mit dem göttlichen Willen erwartet werden können; aber sie war dann nicht wahrhaft unser Product, nicht aus unserm Willen hervorgegangen, und darum auch kein werthvoller Beitrag zum Ausbau des sittlichen Gottesreiches*).

*) Schelling: über die menschliche Freiheit. S. 490. Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche.

Dieß Moment nun, das als Prüfstein der menschlichen Freiheit dienen, und damit sie recht eigentlich erst bewähren sollte, das bestimmt, überwunden zu werden, der Handlung erst ihren vollen Werth verleihen sollte, ist nun unsere sinnliche Natur, und die in ihr dargebotene wie von ihr gesuchte Lust. Die Sinnlichkeit (σάρξ) bildet ja den Theil unserer ganzen Persönlichkeit, wodurch wir mit der übrigen organischen Natur zusammenhängen, und hat deßhalb wie die ganze übrige Schöpfung die Bestimmung, als Werkzeug oder Schauplatz für die Durchführung der sittlichen Zwecke zu dienen. Dem Ganzen der übrigen Schöpfung muß ja ein gewisser Antheil an der Realisirung des göttlichen Weltenplans zugestanden werden, und zwar in so höherm Grade, als sie an die eigentlichen Träger der sittlichen Ideen, die sittlich freien Wesen, näher hinantritt. Von unserm sinnlichen Organismus, der einen so integrirenden Theil unserer Natur ausmacht, muß deßhalb eine viel bedeutendere Einwirkung zur Vollendung der sittlichen That erwartet werden, als von den niedriger stehenden Organismen. Und gerade dieser höhere Beitrag für Durchführung der sittlichen Zwecke liegt in der prüfenden und hemmenden Gewalt, durch deren Ueberwindung erst die völlige That der Freiheit hervortritt.

Nur eine Bedenklichkeit darf hier entstehen, mit welchem Rechte zu den beiden ersten Factoren unserer sittlichen Natur sofort noch ein anderes Paar hinzugefügt wird: läßt ein solcher zweiter Schritt, um zur Lösung des Problems zu gelangen, nicht sofort auf einen dritten, vierten schließen, so daß ein Rückschritt ins Unendliche herauskäme? Wird Freiheit und Bewußtseyn vom Sittengesetz durch zwei neu hinzukommende Potenzen determinirt, so dürfte man mit demselben Recht auch wieder auf abermals neue Potenzen rechnen, wodurch erst jene wieder in Thätigkeit gesetzt würden, die Sinnlichkeit etwa durch den Reiz der uns umgebenden Dinge, das Gottesbewußtseyn durch mancherlei äußere Anregungen des Geistes Gottes, oder auf ähnliche Art. Allein gerade in der Aufstellung dieser Forderung liegt auch schon deren Widerlegung; denn es ist damit zugestanden, daß nun nichts mehr innerhalb der sittlichen Natur des Menschen gefunden werden kann, das einen erregenden Einfluß ausübt, sondern Alles, was auf Sinnlichkeit und Pneuma einwirkt, nur außer uns liegt, und darum bloß als

Object unserer Thätigkeit betrachtet werden darf. Die beiden ersten Factoren ergaben sich als nothwendig für Lösung der sittlichen Aufgabe überhaupt: die beiden hinzukommenden Potenzen gehen gleichfalls mit Nothwendigkeit daraus hervor, das Pneuma als die durch das Gottesbewußtseyn vorbereitete Harmonie derselben, und die Sinnlichkeit als deren eben so nothwendiges Gegengewicht; damit ist aber der sittliche Kreis innerhalb unserer Natur auch abgeschlossen, und was jetzt noch von einigem Gewicht seyn könnte, gehört zu der uns umgebenden Welt, und soll von uns mit Selbstständigkeit behandelt werden, ist also nicht ethische Gewalt, sondern Object unsers Wirkens.

Der sinnliche Theil unserer Natur, oder das aufgestellte Gegengewicht, durch dessen Ueberwältigung erst die That als frei und sittlich werthvoll auftritt, umschließt nun mehrfache Bedürfnisse, deren Befriedigung als Abstellung eines Mangels, oder Entfernung einer Ueberfüllung, mit Lust verbunden ist. An und für sich liegt in dieser Befriedigung nichts Unsittliches, denn sie erscheint als Forderung der einmal uns verliehenen Natur. Gott selbst hat dazu die Anlage und Fähigkeit, das Verlangen darnach, in uns gelegt, also gewiß auch unter gehörigen Schranken und Rücksichten dafür die Ausübung und Befriedigung gewollt. Hieran haben wir nun eben jenes Moment gefunden, das auf dem geistigen Gebiete des Menschen der Gottesidee die Wage hält, und erst durch sein Ueberwundenwerden die sittliche Leistung in ihrem vollen Werthe hervortreten läßt, so wie, wenn jenes Moment bei uns in dem Kampfe obsiegt, der Ursprung der Sünde gefunden ist. Nur wenn diesem Momente gegenüber der Wille Gottes von uns aufgenommen und angeeignet wird, ist es mit voller Freiheit geschehen, ist es ein völliges Product auf rein menschlichem Boden, ist das Hinwenden zu Gott ein wahrhaft werthvolles.

Kaum bedürfen wir jetzt, um den Ursprung der Sünde zu erklären, etwas Anders zu setzen, als der Mensch habe vermöge seiner Willensfreiheit bei dem Conflict des Gottesbewußtseyns und der Sinnlichkeit sich für diese entschieden. Allein wenn nun als Resultat herauskommt, daß letztere in diesem Kampfe obsiegte, und wir nicht wieder dafür uns auf die obige Willkühr unserer Freiheit berufen wollen, die dabei sich des ihr

zustehenden absoluten Wahlrechts bedient habe: so muß doch noch für die Sinnlichkeit eine Gewalt nachgewiesen werden, durch deren Geltendmachen in jenem Conflict sie eine so bedeutende Stellung gegen das Gottesbewußtseyn einnehmen konnte, oder wie es ihr im eigentlich historischen Verlaufe gelang, die Entscheidung unsers Willens für sich zu gewinnen Sie versprach bei der That selbst, darin besteht diese Gewalt, sofortigen unmittelbaren Genuß, während auf der andern Seite bei Folgsamkeit und Hingebung an das Gottesbewußtseyn erst durch Vergleichung und Zusammenhalten mit dem normativen Willen Gottes das Lohnende und Werthvolle des sittlich Guten gefunden werden konnte; sie hatte also das ganze Gewicht des unmittelbar Gleichzeitigen und Gegenwärtigen für sich voraus. Ferner die Sinnlichkeit versprach die Handlung als ganzes Product der eigenen Persönlichkeit, während dort doch immer ein Aufgeben des eigenen Willens und ein Anschließen an den fremden gefordert ward: sie verhieß, dem Drange nach Selbstständigkeit Genüge zu leisten, während dort nur Entäußerung derselben in Anspruch genommen ward: der Mensch wählte mit völlig rücksichtsloser Verfügung über seine Kräfte den nahe liegenden Genuß, erhob sich dadurch zu völliger Selbstständigkeit, aber das Anschließen an das Sittengesetz war aufgegeben, das Böse trat hervor. Es lag dasselbe nicht in der Lust und deren Genuß, nicht in der Sinnlichkeit und deren Reiz, sondern allein in der Präponderanz, die jener Lust und diesem Genusse vor dem normativen Willen Gottes eingeräumt ward; erst aus dem Conflict beider ging die Sünde hervor als völlig reines Product auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit. Der Mensch zog es vor, zu genießen gegen den Willen Gottes; zwar bewährte er seine Stellung dadurch als durchaus frei; aber die größte ihm zugedachte Ehre gab er damit auf, ein lebendiges Werkzeug zu werden am Reiche Gottes*).

Urheber der Sünde ist also ihrem ganzen Umfange nach der Mensch auf dem Boden seiner Freiheit: sie ist nichts Ur-

*) Schelling: über die menschliche Freiheit: S. 488. nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse; sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht, oder dem Universalwillen losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde.

sprüngliches, denn nicht eher trat sie ein, als bis der Entwicklungsgang menschlicher Wahlfähigkeit begann: sie ist nicht im Urzustande des Menschen begründet, sondern dessen Grenze und Endschaft. Kann demnach Gott in irgend einem Sinne noch deren Urheber genannt werden? er verlieh ja dem Menschen die Kräfte, die Freiheit, verlieh ihm alle die Bedingungen, unter und aus welchen die Sünde sich entwickelte: gewissermaßen muß er sie also doch wohl gewollt haben! Ja er wollte sie als ein von der menschlichen Freiheit Unzertrennliches: nicht sie wollte er, sondern ihr Gegentheil, das Gute: da aber dieses nicht anders möglich war, als durch Freiheit, so wollte er, um diese ganz zu geben, auch Alles das mit, wozu in ihr die Bedingung lag. Selbst der Mißbrauch der Freiheit ist hier auf dem sittlichen Gebiete immer noch besser, als deren gänzliche Abwesenheit, weil mit dieser auch deren richtiger Gebrauch zur Hervorbringung des Guten zugleich aufgehoben wäre. Urheber der Sünde heißt darum Gott unter keiner Bedingung; denn wo sie entspringt, auf dem Gebiete des menschlichen Willens, da hat Gott des determinirenden Einflusses sich enthalten, hat die Realisirung der Idee des Sittlichen möglich gemacht durch Verzichten auf totale Causalität auf diesem Gebiete. Auf dem Boden des sittlichen Handelns ist dem Menschen die freie Selbstbestimmung gestattet: dafür trägt er hier auch die volle Verantwortung. Durch des Menschen Willensrichtung ist zwar ein theilweises Nichterfüllen des göttlichen Plans eingetreten: allein ein solches, ohne dessen Möglichkeit auch die Erfüllung nicht hätte zu Stande kommen können. Unter keiner Bedingung darf also Gott als Urheber der Sünde gesetzt werden, auch nicht sofern er dazu die Anlagen und Kräfte verlieh; er gab diese zu einem andern Zwecke, und das Hervortreten der Sünde beruhet nur auf einem Mißbrauche derselben.

Mit der Frage, ob Gott die Sünde wolle, kann ma ein eigensinniges Spiel treiben insofern das, was geschieht, einmal nicht gegen den Willen Gottes geschehen, und dann ihm doch nicht das Wollen des Bösen zugeschrieben werden kann. Der eine ewige Wille Gottes beziehen sich nur auf Durchführung der göttlichen Heiligkeit, oder auf Realisirung des sittlichen Reiches: dazu ist Alles, was geschieht, ein Beitrag, und selbst

die freien Handlungen der Menschen müssen diesem Ziele dienen, selbst wenn sie nicht zunächst damit in Einklang zu stehen scheinen. Treten sie als böse auf, so sind sie zwar eine Entfremdung davon, aber doch mit der Bestimmung und der Gewißheit, daß sie durch die Erlösung wieder aufgehoben werden. Bis dahin sind sie nur als Producte der menschlichen Freiheit zu betrachten, aber als solcher Producte, ohne deren Möglichkeit auch das Bestehen der Freiheit selbst nicht denkbar bliebe: als Mittel, als Entwickelungspuncte liegen auch sie nicht außerhalb des göttlichen Planes, sind als solche von ihm berücksichtigt. Fast kann ein so eben zurückgewiesener Satz in diesem Sinne eine neue Berücksichtigung erhalten, die Nothwendigkeit der Sünde in ihrem Hervortreten. Nicht insofern darf sie als nothwendig gelten, als dadurch im Geringsten die menschliche Freiheit beeinträchtigt würde, oder die ganze Entwicklung eine in Voraus gesetzte Bestimmtheit erhielte: allein wenn die Sünde geradezu die eine Hälfte der möglichen Entwicklung für sich hatte, und dabei von der Gewalt der Sinnlichkeit unterstützt wurde: so ließ sich, wenn der volle Begriff der Freiheit beibehalten werden soll, auch das Hervortreten dieser Seite, als ein schwerlich zu vermeidendes voraus sehen. Indem Gott das Geschenk der Freiheit an endliche Wesen lieh, lag eben damit in der Natur der Sache, daß dieselbe auch nur auf endliche Weise werde benutzt werden, oder neben dem normalen Gebrauch wohl auch der Mißbrauch hervortreten werde. Gerade wo die Functionen des Lebens am meisten gesteigert sind, da liegt auch der Ursprung der Krankheit am nächsten; die höchste physische Lebensentwicklung trägt am ersten den Keim zur Zerrüttung in sich, so ist auch das größte Talent im Gebrauch seiner Gaben des höchsten Mißbrauches, und des Umschlagens derselben zum Irrthum fähig. Nur erhält die Schuld auf Seiten des Menschen dadurch nicht die geringste Verminderung; es lag durchaus nichts Zwingendes oder Bestimmendes vor, das gerade diesen Gang der Entwicklung hervorrufen mußte: der Mensch im Besitz seiner Anlagen, und berufen zum Bürger des sittlichen Gottesreichs, trägt allein und im vollen Umfange der Sünde Schuld.

Suchen wir jetzt diesen allgemeinen Ergebnissen eine größere Bestimmtheit zu geben durch Eingehen auf die Schriftlehre:

so kommt es auch hier auf die beiden Puncte an, daß die Sünde nicht anders, als auf dem Boden der menschlichen Freiheit entsprungen, und daß hier ihr Ursprung allein durch Einwirken der Sinnlichkeit erklärlich sey.

Als entsprungen auf dem Boden der menschlichen Freiheit, und darum als ein wahrhaft menschliches Werk gilt die Sünde auch nach der Schrift; dem scheint zwar die classische Stelle Gen. 3. so völlig zu widersprechen, daß sie als alleiniger Grund angeführt zu werden pflegt, wenn die Ableitung der Sünde von Außen, durch bloße Verführung bewiesen werden soll. In wie weit nun aber dort die Schlange als ein vom Menschen selbst zu Unterscheidendes, als ein selbstständiges Individuum zu betrachten, oder wohl gar als Princip des Bösen selbst zu erfassen ist, hängt von der Ansicht ab, die man über die ganze Stelle gewinnt, namentlich ob sie als Bericht eines streng historischen Factums aufgefaßt werden soll. Es ist nicht zu verkennen, wie die streng orthodoxe Lehre bei ihrer buchstäblichen und streng historischen Auffassung dadurch im Vortheil ist, daß nach einer festen hermeneutischen Regel der völlig eigentliche Sinn jedesmal zuerst aufzufassen ist, und eine Abweichung davon erst dann gestattet bleibt, wenn anderweitige Gründe dafür überwiegend und zwingend eintreten. Die Orthodoxie darf also auf ihrer Auslegung beharren, bis ihr das Gegentheil als unerläßlich nachgewiesen ist. Dieß kann nun zwar hier geschehen, auch ohne tieferes Eindringen in die Grundsätze der Hermeneutic, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß in jener Stelle der wirklich letzte und völlig die Frage lösende Ursprung der Sünde auf durchaus genügende Weise gelehrt seyn solle. Dieß geschieht nemlich nach den obigen Untersuchungen gewiß dann am wenigsten, wenn hier nur eine Versuchung von Außen gefunden wird. Entweder führte dieß zum vollen Dualismus, wozu aber nach christlich-monotheistischen Principien nie eine Voraussetzung führen darf, oder die ganze Lösung war nur scheinbar, und das Problem um einen Schritt zurückgeschoben von der menschlichen auf die dämonische Natur; hier erneuerte sich ja sofort die Frage: woher das Böse in den ursprünglich gleichfalls gut erschaffenen Anlagen der Dämonen? Nur unter der Voraussetzung, daß was Gen. 3. erzählt wird, Vorgänge seyen auf dem Gebiete

der Menschennatur selbst, und innerhalb dieser, kann anerkannt werden, daß dort der Ursprung des Bösen enthüllt sey: dann aber ist die Schlange sofort nichts mehr wahrhaft Aeußeres und vom Menschen Verschiedenes, sondern nur Bezeichnung einer zum Bereich der Menschennatur selbst gehörenden Potenz. Will die orthodoxe Lehre sich zu dieser Modification nicht verstehen, so kann ihr die irgendwie tropische Auslegung zwar nicht mit Nothwendigkeit aufgenöthigt werden; allein sie muß dann wenigstens eingestehen, daß sie das in Frage stehende Problem nicht gelöset hat, daß sie auf menschliches Verständniß und menschliche Aneignung der Schriftlehre verzichte, und eine Form der Offenbarung behaupte, welche, anstatt die menschliche Sehnsucht nach Lösung jener Fragen zu befriedigen, dieselben völlig ungelöset stehen, und das sinnende Menschenherz ungetröstet läßt über den Ursprung dessen, was unsere Natur zerrüttet hat. Kommt es deßhalb der Wissenschaft darauf an, die innere Wahrheit der Schriftlehre zu entfalten, und der menschlichen Sehnsucht die Schätze der Offenbarung aufzuschließen: so wird ihr letzter Zweck schon fordern, eine Ansicht über diese Schriftstelle zu gewinnen, die auch ein wirkliches Verständniß gewährt: sie würde ihr eigen Werk vernichten, wenn sie eine Sache für gelöset ausgäbe, die nur um einen Schritt zurückgedrängt ist, und keine menschliche Auffassung weiter gestattet. Ein solches Dringen auf streng wörtliches Erfassen jener Geschichte muß deßhalb seine eigentliche Absicht verfehlen, das gesunde Bewußtseyn für die christlichen Wahrheiten zu gewinnen.

In der Geschichte der Genesis selbst läßt sich zwar kein eigener Canon über deren Auffassung auffinden; soll deßhalb die innere Nothwendigkeit über das, was dort enthalten ist, nicht ausreichen: so müssen andere Schriftstellen, besonders neutestamentliche verglichen werden. Unter denselben werden von den Vertretern der streng orthodoxen Auffassung nun in der Regel schon zwei für hinreichend gehalten, um nicht allein Ursprung der Sünde durch Verführung von Außen, sondern sogar durch Verführung als Werk des Teufels zu erhärten, nemlich 1 Joh. 3, 8. und Joh. 8, 44., während 2. Cor. 11, 3. Röm. 16, 20. Apocal. 12, 9. 22, 2 nur eine solche Anschließung an Gen. 3. enthalten, die nicht über Bezugnahme auf die äußere Form der Erzählung hinausgeht, also für die

hermeneutische Erfassung der Sache selbst nicht weiter entscheidend seyn kann.

Bey 1 Joh. 3, 8 kommt es darauf an, was das εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου und das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, oder wie Vers 10 sagt, das τέκνα εἶναι τοῦ θεοῦ und τοῦ διαβόλου bedeutet. Eine wirkliche Abstammung in physischer oder moralischer Hinsicht von einem doppelten Principe kann damit nicht bezeichnet seyn, denn dieß führte in einen so vollen Dualismus, daß ein Theil der Menschheit seine Abstammung nicht von Gott, sondern gnostisch oder manichäisch von einem neben ihm stehenden bösen Principe hätte; zu solchen mit den ersten Grundlagen des christlichen Glaubens direct streitenden Folgerungen darf keine Erklärung führen. Der Begriff der Kindschaft, wie sie hier gemeint ist, kann also nichts Ursprüngliches, sondern etwas erst durch Entwicklung Gewordenes bezeichnen: darauf dringt auch die einfache Verbindung der Sätze: wer Sünde thut, der ist vom Teufel, tritt eben dadurch in das eigene Verband der Aehnlichkeit oder Kindschaft mit ihm ein; aber nicht, wer vom Teufel ist, der thut Sünde, wie nach Voraussetzung einer ursprünglichen Abstammung zu erwarten wäre: es hängt erst von der sittlichen Entwicklung des Menschen ab, zu welcher Aehnlichkeit er sich hinwende. Steht darum fest, daß wie in physischer Hinsicht wir Alle von Gottes Schöpfung abstammen, so auch in moralischer Hinsicht Alle von ihm zur Sittlichkeit berufen und mit Anlagen dazu ausgerüstet sind: so kann eine Kindschaft, die zwischen Gott und dem Teufel getheilt erscheint, nur eine spätere Entwicklung bezeichnen, also ein Anschließen an die Gegensätze des Guten und Bösen, eine Wahl, wie sie aus der ursprünglichen Freiheit hervorging, und erst durch die factische Sünde documentirt wird. Es ist hier derselbe Begriff der Kindschaft und Verwandtschaft, wie Jesus selbst ihn angiebt Joh. 3, 6, wo das Geborenwerden aus dem Fleische oder aus dem Geist nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als ein Ereigniß auf dem Pfade der sittlichen Entwicklung selbst dargestellt wird. Die obige Kindschaft vom Teufel läßt sich also nur so auffassen, daß der Teufel sündigt, und jeder der gleichfalls sündigt, sich ihm anschließt und ein enges Verhältniß mit ihm eingeht, das, wie öfters in der Schrift, als ein verwandtliches, kindliches bezeichnet wird. Das Verhältniß zwischen der Bos-

heit des Teufels und des sündigenden Menschen ist also kein causales, sondern ein Zusammenstimmen in der Handlungsweise, so daß jedes auf dem freien Wege der Selbstbestimmung vorgeht. Denselben Zusammenhang ergiebt auch die zweite Stelle Joh. 8, 44: daß die einzig richtige Deutung auf den Brudermord Kains und nicht auf den Sündenfall Adams führe, hat die eindringendste Erklärung in der neuesten Zeit anerkannt*); der Menschenmörder, der im Evangelio des Johannes nur allgemein hingestellt war, erhält im Briefe, 1 Joh. 3, 12, seine volle Bezeichnung, und will man noch einen weitern Beweis, daß der Ideenkreis jener Zeit in dem Tode, der durch die Sünde in die Welt kam, zunächst den Brudermord Kains fand, so liefert ihn der Brief des Clemens an die Corinthier, wo sich auch nur diese Gedankenverbindung vorfindet**).

Was aber entscheidender ist als die Auslegung beider Stellen, beruhet in dem Umstande, daß hier nur sehr gelegentlich und beiläufig auf den Ursprung der Sünde hingewiesen und dabei des Teufels gedacht wird, daß aber, wo in streng didactischer Rede jener Ursprung erklärt werden soll, vor Allen bei Paulus Röm. 5, 12. und bei Jacobus 1, 14 nirgends eine Zurückführung der Sünde auf ein äußeres, bloß verführendes Princip versucht wird. Soll denn der Apostel Paulus so unbekannt mit den Grundlehren des Evangelii gedacht werden, daß er bei Erörterung des eigentlichen Ursprungs der Sünde deren wahre Veranlassung verschwieg, und etwas Anderes an die Stelle setzte? Durch den Menschen läßt er die Sünde in die Welt kommen, durch die eigene Lust läßt Jacobus die Menschen versucht und verführt werden, und allein darum trägt der Mensch allein deren volle Schuld und Verantwortung: ihm lag das Gebot Gottes ob, und er hat es verletzt. Wer unser Geschlecht dabei der Schuld entledigen will durch Hinausschieben auf ein anderes verführendes Princip, der schließt sich ja dem tadelnswerthen Verfahren der ersten Eltern an, wo Adam die Schuld auf das Weib, und diese sie auf die Schlange schob. Entweder müssen wir also ein dogmatisches Verständniß über den Ursprung der Sünde aufgeben, oder uns entschließen, Gen. 3. auf eine Art zu verstehen, die auch wirklich löset, was in Frage

*) Lücke: Commentar zu d. St.

**) Clementis epist. I. ad Corinthios cap. 3 sqq.

steht, das letzte Hervortreten der Sünde aus den gegebenen Bedingungen, oder ihren Ursprung auf dem reinen Boden menschlicher Freiheit.

Hat hiernach die erste der oben abgewiesenen Lösungen, wornach die Sünde bloß aus Einwirkung von Außen erklärt wird, keine Begründung in der Schrift, weil hier überall das Böse als freie That des Menschen gilt: so ist damit der zweite der gedachten Versuche noch viel bestimmter abgeschnitten, der die Sünde nur als Entwicklung durch Nothwendigkeit betrachten wollte. Davon weiß die Schrift vollends nichts, die überall den Menschen in seiner Freiheit für Sünde und deren Schuld in Anspruch nimmt. Durch den Menschen kam die Sünde in die Welt; er ist für sie der letzte, völlig ausreichende Erklärungsgrund: durch eigene Lust wird der Mensch gereizet und gelocket, und keine Nothwendigkeit trieb ihn in jenes Elend hinein. Gott ist weder ein Versucher zum Bösen noch Urheber desselben: aber er wäre beides, sobald der Grund zur Sünde in einer Nothwendigkeit, in der von ihm getroffenen Welteinrichtung läge.

Gehen wir also mit dem Grundsatze an die Erklärung von Gen. 3. daß hier wirklich der Ursprung der Sünde gelehrt werde, und zwar auf eine Art, die menschliches Verständniß zuläßt, und menschlicher Sehnsucht nach Wahrheit Genüge thut: so können die als Quell der Sünde berichteten Vorgänge auch nur dort statt gefunden haben, wo allein der Ursprung der Sünde gesucht werden darf, auf dem Gebiete der menschlichen freien Persönlichkeit. Sofort treten dann die dort in bildlicher Darstellung wirkenden Potenzen einander auf eine Art gegenüber, die nichts mehr zur Erklärung zu wünschen übrig läßt. Dem Menschen in seiner sittlichen Freiheit wohnt das Sittengesetz in, das hier in bildlicher Rede als ein einzelnes, concretes Gebot dargestellt werden mußte. Seine pneumatische Verwandtschaft mit Gott steht fest durch die enge Verbindung, die als Unterredung und homogene Conversation bezeichnet wird. Diesem Gott verwandten Principe tritt aber die Sinnlichkeit in ihrer lockenden Lust gegenüber, verspricht den augenblicklichen Genuß, verheißt die That als völliges Werk der Selbstständigkeit, und führt den Kampf gegen das Gottesbewußtseyn durch alle Stufen bis zum endlichen Siege durch. Zunächst Ver-

dunkelung desselben durch erregte Zweifel an der Wirklichkeit und dem Ernste des göttlichen Willens: sollte Gott gesagt haben u. s. w.? dann Zweifel an den verderblichen Folgen: ihr werdet mit Nichten des Todes sterben! dann Selbstgefühl und Hochmuth, der Gott gegenüber seine Selbstständigkeit behaupten, Gott gleich seyn, klug seyn will, wie Er: Eitelkeit, die sich über die Gegensätze des Guten und Bösen stellen, und die Entscheidung sich vorbehalten will, anstatt sich dem einen unbedingt anzuschließen: endlich die Wahl des Genusses durch die That selbst. Soll einmal, was doch die erste Bedingung für Erklärung des Ursprungs der Sünde war, dieselbe auf dem Boden menschlicher Freiheit begriffen, und keine Verringerung der Schuld kein Uebertragen auf etwas Aeußeres, oder auf eine blinde Nothwendigkeit gewagt werden: so kann kein Verlauf der Sache natürlicher, einfacher und dem menschlichen Verständniß angemessener gedacht werden, als die Schrift ihn darlegt: und die sicherste Bürgschaft dafür, daß das Entstehen der ersten Sünde hier richtig geschildert ist, liegt darin, daß, wie Augustin bemerkt, damit eigentlich das Entstehen jeder Sünde, auch wie sie noch jetzt zu Stande kommt, gegeben ist: denn genau denselben Weg führt auch noch gegenwärtig die böse Lust den Menschen. Vernimm darum o Mensch das Wort der Schrift, du selbst, in deiner freien Selbstbestimmung hast die Sünde gewählt, und dich von dem heiligen Gott abgewandt.

Nur das weitere Resultat unserer Untersuchung über den Ursprung der Sünde bedarf noch einer nähern Bestimmung durch die Schrift, daß auf jenem Boden der sittlichen Freiheit das Gewicht der Sinnlichkeit es war, von dem das Entstehen der Sünde abzuleiten ist.

Die beiden einander bekämpfenden Potenzen, die nach dem Obigen das geistige Leben des Menschen bewegen, werden überall in der Schrift als πνεῦμα und σάρξ einander gegenübergesetzt; ja Gal. 5, 17 scheint ihre Selbstständigkeit und dabei ihre Gewalt über den Menschen so groß zu seyn, daß bei ihrem gegenseitigen Kampfe der Mensch selbst mit seinem Willen beinahe in den Hintergrund tritt, so daß er nicht seinem Vorsatze, sondern dem Zuge einer von jenen Potenzen zu folgen hat: dieselben sind gegen einander, also, daß ihr nicht thut, was ihr

wollt! dennoch hat man exegetischen Grund, diesen Zustand der Unfreiheit, wo der Mensch selbst hinter die Gewalt jener Principien zurücktritt, nicht auf einen Zustand gänzlicher Unthätigkeit bei jenem Kampfe, sondern nur auf eine gewisse Unfreiheit zu beziehen, die aus dem Ueberwiegen der σάρξ hervorgeht, so daß das ἃ ἂν θέλητε, das nicht zu Stande kommt, nicht der noch völlig freie Wille, sondern der Wille seyn wird, der sich eigentlich dem πνεῦμα anschließen will. Ihr thut nicht, was ihr wollt, heißt: bei dem Ueberwiegen der σάρξ könnt ihr so wenig euere völlige Freiheit documentiren, daß das Anschließen an das Gute, was doch aus derselben hervorgehen sollte, gar nicht mehr zu Stande kommt. Erst V. 18 tritt das Regiertwerden durch den Geist als Gegensatz hervor, so daß vorher mehr einseitig von der Gewalt des Fleisches die Rede gewesen seyn muß. Die menschliche Freiheit leidet also dadurch keinen Eintrag, daß jene beiden Principien statt ihrer den Willen bewegen, sondern nur sofern wir uns der σάρξ ergeben haben, übt dieselbe eine Tyrannei auf uns aus. Derselbe Ideengang, daß der Mensch unter sarkischer Herrschaft nicht völlig Herr seiner selbst sey, ist bei Paulus durchaus hergebracht. So gilt also die σάρξ als ein Princip, das des Menschen Willen bedeutend zu fesseln vermag. Ist sie selbst aber schon etwas Böses? darauf antwortet Röm. 7, 22.

Paulus erkennt in sich ein Princip, das Lust hat am Willen Gottes, eine Verwandtschaft enthält zum Sittengesetz: συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον: dieß ist das Gottesbewußtseyn, das pneumatische Princip, wie es oben aufgefunden wurde als völlige Harmonie bedingend zwischen den beiden Factoren unserer sittlichen Natur; sein Resultat ist das sittlich Gute. Es ist nicht das Sittengesetz selbst, sondern hat Lust zu ihm, treibt den Menschen in seiner Freiheit an, demselben zu folgen. Ihm gegenüber, und im Kampfe mit ihm begriffen steht ein anderes Princip, das aber gleichfalls noch nicht das Böse selbst ist, sondern nur bei einseitiger Ausbildung zum Bösen führt: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας: dasselbe unterwirft erst den Menschen dem Dienst der Sünde: und dieß Princip ist die σάρξ. Wir haben hieran die volle Beschreibung der Sinnlichkeit, wie

sie oben gefunden wurde. Sie ist an und für sich noch das Böse nicht; denn sie ist ja ein von Gott erschaffner Theil unserer Menschennatur; allein geräth sie in Kampf mit dem Pneuma, und überwältigt sie den Willen des Menschen, so daß er im Gegensatz mit seiner Bestimmung nur der Lust nachstrebt, womit die σάρξ lockt: so tritt die Sünde ein. Auf dem Boden der sittlichen Freiheit, und zwar allein unter dem Einfluß der σάρξ läßt der Apostel dieselbe entstehen. Auch der biblische Name der σάρξ, hergenommen von unserm leiblichen Organismus, erhält hier seine genügende Erklärung. Die Sinnlichkeit wohnt in unsern Gliedern, denn hier ist der Reiz zum Genusse enthalten, ohne daß darum dieser sinnliche Theil des Organismus selbst schon etwas Böses wäre; erst durch seinen Conflict mit dem Pneuma, und durch errungenen Sieg über dasselbe tritt das Böse ein. So wenig Stahl und Stein an und für sich feurig sind, sondern erst durch ihr Zusammentreffen rein dynamisch den Funken hervorbringen: eben so wenig ist die Sinnlichkeit selbst schon das Böse, sondern erst durch ihr Uebergewicht über das pneumatische Princip tritt dasselbe hervor. Wenn wir deshalb irgend einen Gewährsmann für die oben entwickelte Entstehung der Sünde aufweisen können: so haben wir ihn an dem Apostel Paulus.

Die bisher erörterte Frage über den Ursprung der Sünde wird nun durch Eingehen auf die Symbole kaum eine größere Bestimmtheit erhalten können; denn als rein wissenschaftliches Problem liegt es der auf practisches Bedürfniß gerichteten Tendenz derselben ziemlich fern. Sie haben vor Allen den factischen Zustand vor Augen, daß die Sünde vorhanden ist im Menschengeschlechte, und finden deren Beginn in der That Adams. Wie aber, und unter welchen Bedingungen diese That selbst möglich war, bleibt dabei unerörtert. Wenn die Confession Art. 19 über den Ursprung der Sünde redet, und als solche angiebt den Willen der Bösen, des Teufels nemlich und der Gottlosen: so hat sie dabei gewiß nicht an das Hervortreten der absolut ersten Sünde gedacht, sondern nur an das Entstehen der einzelnen Sünden aus dem schon böse gewordenen Willen: am wenigsten konnte dabei an eine speculative Ableitung des Bösen gedacht werden, wobei die neue Frage sich darböte, woher denn das Böse bei dem Teufel und den Gott-

losen? Nur ist nach der Wiederholung dieser Sätze, wie sie in der Apologie sich vorfindet p. 280, darauf zu achten, daß der Wille des Teufels und der Menschen als coordinirt zusammengestellt werden, so daß keinesweges der des Erstern als absolute Quelle gelten darf, woraus nur durch Verführung der menschliche Wille verderbt sey: der letzte Grund für Beide liegt nur in dem Sichabwenden von Gott. Auch hier ist also der rein menschliche Boden hinreichend als das Gebiet gesichert, wo der Ursprung der Sünde zu suchen ist. Nur die Concordienformel geht auch auf diesem Punkte weiter, als die bestimmte Schriftlehre gestattet*). Sie wendet vor Allem von Gott den Ursprung der Sünde ab; und da sie der göttlichen Einwirkung gegenüber einmal meint eine äußere Ableitung der Sünde geben zu müssen: so führt sie geradezu dieselbe als Werk des Teufels auf. Nur läßt sie sich dann auf weitere Erklärung nicht ein, sondern eilt sofort der Ausführung der Erbsünde zu.

Die dritte Frage betrifft die Folgen der Sünde, oder den Begriff der sittlichen Schuld, die sich daraus ergiebt. Man kann von ihr eine doppelte Vorstellung gewinnen: entweder ist Schuld ein völlig selbstständiges, durch vorangegangene Sünde hervorgerufenes Resultat, das mit rein objectiver Geltung als ein Verwirktes dasteht: oder sie ist die Modification unsers Verhältnisses zu Gott, also überwiegend ein Verhältnißbegriff. Die erste Ansicht ist die juristisch-criminelle: durch die Sünde selbst tritt ein factischer Zustand von Gesetzesübertretung ein, der als ein objectives Hinderniß hemmend zwischen den Menschen und Gott tritt. Die Schuld ist dann von der Sünde so verschieden, daß sie deren einmal hervorgebrachtes Product ist, das, zum selbstständigen Daseyn erwacht, auch dann noch bleibt, wenn etwa die Sünde selbst aufgehört hätte: durch einen von der Tilgung der sündhaften Richtung noch verschiedenen Act würde dann noch die Schuld wegzuschaffen seyn. Diese Vorstellung von etwas bei Gott Verwirktem, und nur durch eine besondere Tilgung wieder Wegzuschaffendem bleibt etwas so völlig Mechanisches, daß die Durchführung dieser

*) Form. Concord. I. §. 3. p. 640. — Deo gloria sua tribuitur, quando opus dei et creatura in homine, a diaboli opere, per quod natura corrupta est, discernitur.

Idee in der catholischen Pönitenzlehre endet, wo die Schuld durch einzelne böse Thaten steigt, und nach sicherer Berechnung durch einzelne gute Werke wieder verringert und getilgt werden kann. Gott erscheint dabei nur in juristischer Stellung; es fehlt das rein sittliche Verhältniß zu ihm. Soll dieß bewahrt werden, so kann auch Schuld nur als eine Thatsache im Verhältniß zu Gott betrachtet werden: sie ist dann, objectiv betrachtet, der Abstand selbst, um welchen der Mensch von Gott abgewichen ist, das factische Geschiedenseyn von ihm, und die Verletzung der einmal uns obliegenden Bestimmung; dagegen subjectiv das Bewußtseyn dieses Mangels. — Allein heißt es nicht das Gewicht der Sünde verringern und die Schuld leichtfertig schmälern, wenn sie zu einem bloßen Verhältnißbegriff wird, und höchstens zu dem Bewußtseyn davon? Kann nicht der Mensch ihr Gewicht eludiren, wenn er sich aus jenem Abstande nichts macht, und dieses Bewußtseyn bei sich nicht aufkommen läßt? heißt es nicht ihren vollen objectiven Gehalt läugnen, wenn sie nicht als volles, selbstständiges Resultat der Sünde aufgefaßt wird, als eine Summe, die aus den einzelnen Thaten hervorgeht? Allerdings giebt es einen Zustand der Verstocktheit, in welchem die Schuld nicht zum Bewußtseyn kommt: allein auch dann besteht sie noch völlig wirklich in dem Verhältniß zu Gott für den Menschen in ihrer schreckendsten Objectivität: die Trennung seines Willens von Gott besteht ja mit allen ihren Schrecken, der Mensch mag in diesem Augenblick davon ein Wissen besitzen, oder nicht. Es lastet doch auf ihm die Gewißheit, daß er seine Bestimmung verfehlt, seine Stellung zu Gott dem Heiligen aufgegeben, seine Berufung versäumt habe. Soll Schuld ein sittlicher Begriff bleiben, und nicht zu etwas rein Mechanischem herabgesetzt werden: so kann ihr keine andere Bedeutung zukommen, als die in unserm Verhältniß zu Gott. Durch Unterdrückung jenes Bewußtseyns wird ja die Sache selbst nicht geändert, sondern in ihrer ganzen Schwere hereinbrechen, sobald einmal, was gewiß nicht ausbleiben kann, die Selbsttäuschung schwindet. Wenn dieser Begriff der Schuld nicht herbe genug erscheint, und etwa durch mechanische Annahme von etwas Verwirktem, einer Summe von Abzubüßendem geschärft werden sollte: so ist zu bedenken, daß auch darüber der

Leichtsinn und die Verstockung sich wegsetzen kann, sobald es ihnen gelingt, das Bewußtseyn davon zu unterdrücken.

Eine andere Möglichkeit die Schuld aufzufassen wäre, wenn sie als etwas mehr auf Gott Bezügliches gesetzt wird, etwa als die ihm zugefügte Beleidigung, und das dadurch erregte Zürnen über die menschliche Sünde. Allein zugegeben, daß Beides, Beleidigung und Zürnen von Gott in vollem Maße ausgesagt werden könne: dann wird doch Schuld nicht dasselbe seyn können, als das Beleidigtseyn Gottes oder dessen Zürnen, sondern gewiß doch nur die Ursache dazu: und eben diese wird doch nicht in der That als solcher liegen, sondern wiederum nur darin, daß dieselbe dem göttlichen Willen sich nicht anfügt, die Idee der Heiligkeit unausgeführt läßt: und wiederum ist deßhalb Schuld als Ursache des göttlichen Zürnens nichts anderes, als das factische Verhältniß, daß der Mensch sich nicht anschloß dem Sittengesetze Gottes. Diese Differenz von dem göttlichen Willen selbst, dieses Nichtunterwerfen unter denselben, wie es das eigentlich Characteristische der momentanen sündlichen That war, ist zugleich in der Dauer die Schuld selbst. Schuld und Sünde stehen also nur in dem Verhältniß der einzelnen That zu dem daraus hervorgehenden dauernden Zustande: gemeinschaftlicher Character für Beide ist die factisch bestehende Trennung von Gott.

In welchem Sinne kann nun aber wirklich von einem Zürnen oder Beleidigtseyn Gottes geredet werden? Eins ist dabei vor Allem zu vermeiden, daß Gott dadurch zum Objecte der menschlichen Handlungsweise werde, weil dieß eine Einwirkung von unserer Seite auf Gott ergiebt, die ihn in die bedenklichste Abhängigkeit von uns versetzte: in diesem Sinne würde das Zürnen und Beleidigtseyn Gottes eine der schwersten Anthropopathien ergeben, die nur auf ihn übertragen werden können. Gott litte dann ja unter unserer Sünde, hätte deren Tilgung eben so sehr seiner selbst wegen, als unsertwegen zu veranstalten. Es widerstreitet dem religiösen Bewußtseyn von Gott, wie es vor Allem eine t o t a l e Abhängigkeit aussagt, daß wir die Seligkeit Gottes zu trüben vermöchten durch ihm zugefügte Beleidigung: Gott würde abhängig von unserm Handeln.

Von der andern Seite scheint es nun aber der volle Begriff der göttlichen Heiligkeit zu verlangen, daß jede Sünde, die als ein Widerstreit gegen dieselbe auftritt, auch eine Verletzung derselben sey, daß soweit Gott von dem Widerstreben gegen seinen Weltplan Notiz nehmen muß, dieß nicht anders als auf mißbilligende und darum schmerzliche Weise geschehen kann. Offenbar befinden wir uns hier zwischen den beiden Klippen des Pantheismus und der vollen Anthropopathie, die jedesmal drohen, wenn der unendliche Begriff Gott von dem endlichen Verstande aufgefaßt werden soll. So lange wir Gott außer dem Begriff der ewigen Causalität der Welt auch strenge Persönlichkeit beifügen müssen: kommen wir um mehr oder minder anthropopathische Eigenschaften, in denen allein die Persönlichkeit eines sittlichen Wesens erfaßt werden kann, nicht weg. Reden wir darum von Gottes Liebe zum Guten, und Haß gegen das Böse, so werden wir damit aus dem Kreise der Empfindung, und des von Außen aufgenommenen Eindrucks, also des passiven Determinirtwerdens schwerlich je ganz herauskommen. Sehen wir darum die Vollbringung der Idee der Heiligkeit als Plan und Absicht Gottes: so wird, so weit die Sünde des Menschen eine Störung desselben ist, ebenfalls das mißbilligende Afficirtwerden nicht ganz umgangen werden können. Es wiederholen sich hier nur dieselben Schwierigkeiten, wie bei jeder Construction der göttlichen Eigenschaften, indem wir versuchen, den uns unerfaßbaren Begriff absoluter Vollkommenheit in erfaßbare einzelne Begriffe zu zerlegen. Wenn wir den einen blendenden Strahl des weißen Lichts mit dem Prisma unserer menschlichen Subjectivität auffangen, und in die sieben Strahlen brechen, wie unser Auge sie zu erschauen vermag, so erhalten sie sofort die Färbung, die etwas Fremdartiges zu dem reinen Lichte hinzufügt. Wenn z. B. Allgegenwart Gottes nie aufgefaßt werden kann, ohne einen Anklang von Pantheismus: so werden Liebe, Güte, Haß gegen das Böse, sofern sie dem Reiche der Empfindung angehören, auch nie ohne anthropopathische Färbung gesetzt werden können. In beiden Auffassungen für sich betrachtet, liegt etwas Fehlerhaftes und Einseitiges, und kann nur durch das Mangelhafte der einen Seite das der andern rectificirt werden; nur in dem vollen Anschaun Gottes, wie die Schrift es nennt ein

Schauen von Angesicht zu Angesicht, wird Beides sich in völlige Harmonie auflösen, und der reine Begriff der Vollkommenheit hervortreten.

Dasselbe gilt auch über den Begriff der Schuld vor Gott: nach seiner absoluten Vollkommenheit kann und darf keine Rückwirkung unserer Sünde auf ihn angenommen werden, die eine Störung und Trübung seiner vollkommenen Seligkeit enthielte: dagegen erscheint dieß nach der Idee seiner vollen Persönlichkeit fast unerläßlich. Nur so viel ist daraus klar, daß das Moment der Rückwirkung auf Gott, das die Sünde ausübt, so klein als möglich gesetzt werden, zum minimum herabgearbeitet werden muß, und wird es unwidersprechlich klar seyn, daß eine Ansicht von Sünde und Schuld, die darin nur ein Verletztseyn Gottes, nur eine Beleidigung seiner findet, sich allein der anthropopathischen Seite zuwendet, und darum als einseitig verwerflich bleibt. Durch die Annahme eines Verhältnißbegriffes für die Schuld wird dieß aber am sichersten vermieden: sie ist und bleibt dann das factische Losgetrenntseyn des Menschen von Gott, die von uns eingegangene Differenz zwischen seinem und unserm Willen, und lastet allein auf uns durch die Schwere einer verfehlten Lebensbestimmung, durch die Schrecken einer Disharmonie mit dem heiligen Willen Gottes. Die beiden andern Auffassungen der Schuld stellen Gott entweder nur als Criminalrichter, oder als ein passiv beleidigtes Wesen dar, das einer Rückwirkung von seinen Geschöpfen unterliegt.

Diesem Begriffe der Schuld gemäß muß auch die weitere Folge der Sünde, die Strafe festgesetzt werden. Auch hier läßt sich eine doppelte Ansicht gewinnen, deren eine die juristisch-mechanische, die andere eine ethisch-geistige zu heißen verdient. Strafe besteht jedesmal in Erregung des Schmerzes als Folge begangenen Unrechts: nur kommt Alles auf die Verbindung an, die zwischen jenem Schmerze und diesem Unrecht statt findet. Hat der Strafende nur die einmal schon geschehene Verletzung vor Augen, die entweder ihm oder dem Gesetze widerfuhr, handelt er also bei Erregung des Schmerzes nur mit Rücksicht auf das Vergangene: so ist seine Handlung bloße Rache, und nie unter einen sittlichen Gesichtspunkt zu bringen. Durch Erregung des Schmerzes in dem sündigen Subject wird ja weiter nichts bewirkt, als daß außer der Verletzung, die es

selbst schon durch seine That hervorrief, nur noch eine zweite an ihm bewirkt wird. Die erste wird aber dadurch keineswegs aufgehoben, noch die That ungeschehen gemacht. Aus solchem Grunde mag ein rachsüchtiger Despot strafen, um sich an dem Schmerz des Verbrechers zu weiden: eine ethische Idee liegt solcher Strafe nicht unter. Soll vielmehr der Schmerz, den die Strafe erregt, seine sittliche Begründung haben, so kann auch er nur gelten dürfen als ein Beitrag zur Errichtung des sittlichen Gottesreiches selbst: er muß vollzogen werden nicht sowohl mit Rücksicht auf die schon geschehene Verletzung des Gesetzes, als zur Verhüthung einer jeden künftigen. Schon die gewöhnliche Wendung erkennt ja dieß an, daß die Strafe dem Gesetze Genugthuung verschaffen müsse: auch dieß heißt ja doch wohl nur, daß demselben für die Zukunft der Respect besser bewahrt werde. Nur deßhalb straft also der moralische Handhaber der Gesetze, damit der erregte Schmerz in dem Uebelthäter das Bewußtseyn seines Unrechts erwecke und unterhalte, und auf diesem schmerzlichen Wege die künftige Beobachtung des Gesetzes gesichert werde. Nicht aus Rache für das Geschehene, sondern zur Förderung der künftigen Sittlichkeit wird die Strafe gehandhabt.

Unter diesen Voraussetzungen ist auch die göttliche Strafe für Sünden als etwas Nothwendiges zu betrachten, weil sie so selbst ein Beitrag wird zur Ausführung der Idee der Heiligkeit. Unter eben dieser Voraussetzung dürfen Strafen auch als Beweise der Liebe Gottes gelten, als Mittel der Erziehung, als begründet in dem weisen Weltenplane Gottes: sie verliehren den Charakter des Uebels, das auch, wenn es zu guten Zwecken verhängt würde, nie seinen Ursprung in Gott haben dürfte; sie erwachsen zu Leitungsmaßregeln, die nur durch Schmerz und Mißbehagen den Menschen auf dem Pfade seiner Entwicklung unterstützen sollen. Nur diese aus dem Zwecke der Besserung entsprungene Straftheorie findet eine Stelle im Zusammenhange der sittlichen Weltordnung, und nur wenn menschliche Strafanstalten darin dem göttlichen Verfahren nachstreben, dürfen sie als hinlänglich begründet und gerechtfertigt gelten.

Als göttliche Strafen der Sünde darf hiernach nicht allein alles dasjenige angesehen werden, was nach einer ausdrücklichen Bestimmung mit der Sünde in Verbindung tritt (positive

Strafen), sondern auch jede aus dem Zusammenhang der Sünde sich von selbst ergebende Folge, die auf Erregung des Schmerzes, und dadurch auf Einschärfung des Sittengesetzes für die Zukunft, Einfluß hat (natürliche Strafen).

III.

Die Erbsünde.

Unter denselben Bedingungen, wie die erste Sünde, wird nun auch jede spätere auf dem Boden der menschlichen Freiheit entstehen können; oder vielmehr konnte sie damals entstehen, als das Menschengeschlecht in seiner Integrität aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen war: so wird sich derselbe Gang gewiß auch öfter wiederholen können, nachdem dazu einmal ein so bedeutender Anfang gemacht war. Ist ja eine Verschiedenheit vorhanden zwischen den Bedingungen, woraus die erste Sünde, und woraus jede folgende hervorgeht, so wird sie gewiß nur auf Beschleunigung des sündigen Ganges hinauskommen. Im Voraus läßt sich schon erwarten, daß auf jedem spätern Entwicklungspunkte des Menschengeschlechts die Sünde mit größerer Leichtigkeit hervortreten kann. Nur die Frage ist zu untersuchen, ob außer der Gewalt des Beispiels, und einer beinahe nur mechanischen Conformität, auch noch ein besonderer dynamischer und mit Nothwendigkeit wirkender Zusammenhang zwischen der ersten und jeder folgenden Sünde anzuerkennen sey, und dieß leitet zu den Untersuchungen über die Erbsünde.

In Aufstellung und Behandlung dieses Lehrsatzes ist nach der eigenen Aussage der kirchlichen Lehre die Grundlage des Glaubens zu finden; nur aus seiner Anerkennung folgt alles Uebrige mit nothwendiger Consequenz. Wirklich hat das System auch in der Ausführung dieses Satzes gezeigt, daß es ihm mit dessen Einschärfung Ernst sey, hat deßhalb dabei die Farben auch so stark aufgetragen, daß es dabei schon vielfach der Beschuldigung einer Uebertreibung unterlag. Zur richtigen Würdigung der kirchlichen Lehre ist indeß zweierlei zu beachten:

einmal unter welchen Umständen sie die Darstellung des Dogmas unternehmen mußte. Sie trat damit der gänzlichen Verwüstung der Heilslehren durch den katholischen Pelagianismus gegenüber: im Angesichte eines Tetzel wird es Luthern schon nachgesehen werden können, wenn er wirklich übertrieben hätte, um seinem Unwillen freien Lauf zu lassen. Während des katholischen Mittelalters hatten ja die Subtilitäten der Scholastik und die noch schlimmere Praxis unter der Verwaltung päpstlicher Ablaßkrämer mit einander gewetteifert, die Bedeutung der Sünde möglichst zu verringern, und die Erlangung der göttlichen Gnade möglichst bequem zu machen, so daß man von der Vollbringung guter, oder der Uebernahme bloß lästiger Werke zuletzt auf bloße Lösung eines Ablaßzettels herabgesunken war. Solchen Gegnern gegenüber trat die Schwere der Sündenschuld wieder in das Bewußtseyn der Zeit ein: wer mußte nicht ihren Eifer segnen, womit deren Gewicht wieder hervorgehoben ward? Die andere Rücksicht, die sich aufdrängt, um die kirchliche Auffassung und Darstellung zu rechtfertigen: das kirchliche System beabsichtigt nicht, etwa eine philosophische Theorie über die Leistungen des menschlichen Willens aufzustellen, um etwa durch Preisen von dessen Leistungen nach Art eines antiken Moralsystems zu sittlicher Selbstständigkeit aufzufordern: sondern es fühlt sich in streng religiöser Stellung Gott dem Heiligen gegenüber. Nur so viel in dieser Stellung vor dem Angesichte Gottes dem Menschen an sittlichem Werth und Leistung zukommt, will es einräumen. Gewiß ist es etwas ganz Anders, diese Stellung für den Menschen ermitteln, und von dieser Grundlage aus seine Leistungen beurtheilen, als bloß für das Interesse eines Systems den Werth menschlicher Tugend preisen. So viel der religiöse Sinn, belastet mit dem Bewußtseyn der Sündenschuld, verschieden ist von dem Standpunkte des bloß speculirenden Moralisten, eben so viel muß der Begeisterung des kirchlichen Systems zu Gute gehalten werden*). Wenn es deßhalb das menschliche Verdienst so tief herabsetzt, daß nur eben noch der Anknüpfungspunkt für die Erlösung dabei aufrecht erhalten wird: so spricht

*) Apolog. Conf. I. p. 58. Et tamen hae sententiae leguntur apud scholasticos, qui intempestive commiscent philosophicam seu civilem doctrinam de moribus cum evangelio.

sich dabei die religiöse Demuth aus, deren das Herz der Reformatoren voll war. Auf diesem Standpunkte sogar die Forderung etwas hoch spannen, wird durch den Standpunkt selbst gerechtfertigt: wären sie sogar weiter gegangen als die Schriftlehre, und deren wissenschaftliche Aneignung es gestattet, so würde die daraus entspringende Verletzung der Consequenz im System der sicherste Maßstab für dessen Rectification seyn.

Da einmal die Erbsünde von dem System als dessen Mittelpunkt anerkannt wird, so werden auch manche Untersuchungen, wie die obigen über den Begriff der Sünde im allgemeinen, deren Ursprung, von den Symbolen erst hier abgehandelt: und deßhalb finde auch hier eine Bemerkung über das System Statt, die dessen formale Haltung bezeichnet. Charakteristisch nemlich für unser System ist dessen entschiedene Neigung zum Abstracten, während der Katholicismus sich so bestimmt einer Auffassung des Concreten zuwendet. Dieser kümmert sich vor Allem um die einzelne Sünde, will sie gebeichtet, durch Satisfaction gesühnt haben; weiß sie nach einer stehenden Norm zu taxiren und abzuthun. Die evangelische Auffassung dringt vor Allem auf das zu Grunde liegende Princip, aus welchem die einzelnen Sünden hervorgehen, faßt dieß in seiner ganzen schreckenden Bedeutsamkeit auf, schildert es in seiner unverhüllten Geltung. Sobald es dann als Leistung des Erlösungswerks dargethan ist, wie diesem Principe begegnet werden könne: so wird die Ausführung davon in die einzelnen Verzweigungen sich von selbst ergeben. Die Stellung unsers Systems ist mehr eine centrale, die des katholischen mehr in der Peripherie befindlich; wir stellen vor Allem als Mittelpunkt des ganzen sittlichen Lebens den Grundsatz fest, und erwarten von hier den Verfolg für die Einzelheiten als sich von selbst ergebend: die katholische Ansicht bekümmert sich dagegen mehr um die Einzelheiten, tritt dem Ausbruch der einzelnen Sünden hemmend entgegen, ohne sich sehr um das zu Grunde liegende Princip zu kümmern. Vielleicht ergeht es beiden Systemen, wie zwei Lehrern irgend einer Kunst, von denen der eine auf eine streng theoretische Grundlage dringt, die Grundbegriffe feststellt, hier Alles mit der größten Gewissenhaftigkeit behandelt, und von hieraus erst die Anwendung ins Einzelne dem Schüler gestattet; der andere geht sofort auf die praktischen

Leistungen über, fordert augenblicklich zu einzelnen Produktionen auf, und freut sich der schönen Leistungen, auch wenn deren Grundlage durchaus noch nicht gehörig festgestellt ist. Vielleicht wird er für den Augenblick durch schnellere Leistungen die Mühe belohnt sehen, und einen anfangs glänzendern Erfolg herausbringen: allein an Sicherheit und Richtigkeit der Produktionen muß er doch zuletzt jenem Ersten nachstehen. Dieß bloß formelle Verhältniß zieht sich durch den ganzen Inhalt der beiden Systeme hindurch, und wird im Einzelnen nachgewiesen werden können. Hier zeigt es sich an dem Ernst im Aufstellen des Begriffs der Erbsünde, wie sehr unser System auf Erfassung der gemeinsamen Grundlage dringt, woraus die einzelnen sündhaften Aeußerungen entspringen.

Eine allgemeine Ansicht von der Erbsünde nach dem kirchlichen System wird sich etwa so zusammen stellen lassen: die sündige That Adams hatte als Rückwirkung auf die Menschennatur eine Depravation zur Folge, die sich durch die Zeugung von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt, und nicht allein Quelle der Thatsünde, sondern selbst schon Sünde und Ursache des Todes und der Verdammniß ist. Die Fragen, die sich hiernach aufdrängen, betreffen das Wesen der Erbsünde und ihre Bestandtheile, die Art ihrer Uebertragung, ihre Folgen, und sodann einige eigenthümliche Bestimmungen, die das System darüber aufgestellt hat.

Das Wesen der Erbsünde wird vom kirchlichen System als ein doppeltes geschildert, etwas Negatives und Positives: jenes besteht in dem Verlust, den die menschliche Natur durch die Sünde erlitt, dieses in einem wirklich vorhandenen Uebel, das in dieselbe eingedrungen ist. Jener Verlust besteht in der Beraubung des Ebenbildes Gottes oder der Vorzüge des Urzustandes: dieses reale Uebel liegt in der bösen Lust, die sich unsers Geschlechts bemächtigt hat. Wenn diese Behauptung einer Duplicität im Begriff der Erbsünde mehr sein soll, als bloße Schärfung desselben, gegenüber der katholischen Verflüchtigung, die darin höchstens das Abhandenkommen eines Besitzes erblickt, dessen unsere Natur auch recht wohl entbehren kann: so wird im Interesse der Wissenschaft eben jene Duplicität irgendwie auf eine höhere Einheit zurückgebracht werden müssen, die sich dann nur so nach zwei Seiten hin entfaltet

hat. Gelingen kann diese wissenschaftliche Durchdringung des Begriffs wiederum nur durch Zurückgehen auf das, was oben als Wesen der Sünde überhaupt aufgefunden ist, die verkehrte Stellung des Menschen, Gott dem Heiligen gegenüber. Sie bestand ja gerade darin, daß bei unserm Handeln nicht, wie es seyn sollte, der Wille Gottes zur alleinigen Norm genommen, sondern gegen dessen Bestimmung der Lust gedient wurde. Schon hier tritt das positive und negative Moment auseinander, wie es der kirchliche Begriff der Erbsünde erfaßt hat: eben so viel als dem Willen Gottes an bestimmender Kraft entzogen wird, fällt der Lust anheim; das Eine ist nie ohne das Andere: der Begriff unseres Verhältnisses zu Gott ist dafür die gemeinschaftliche Einheit. Positives und Negatives sind hier, wie überall, nur die einander ergänzenden Seiten desselben Begriffes. Das dritte zu ihnen wäre nur das absolute Nichthandeln, oder die völlige sittliche Trägheit: allein auch sie tritt doch schon wieder unter den Gesichtspunkt des Handelns, da sie wenigstens ein Widerstehen gegen das Gebot zum Handeln ist; auch die Verachtung des Antriebs zum sittlichen Handeln enthält also wieder jenes Doppelte in sich, indem nicht der Wille Gottes, der das Thun gebietet, sondern die sinnliche Lust, die sich im Nichtsthun ergötzt, als bestimmendes Princip für uns auftritt. Die Duplicität an dem kirchlichen Begriff der Erbsünde hat also ihre volle Rechtfertigung durch Bezugnahme auf die beiden Momente, die auf dem Boden unsrer Freiheit mit einander in Conflict gerathen, πνεῦμα und σάρξ: der Ernst unsers Systems bewährt sich daran, daß es genau diese beiden einander ergänzenden Seiten an dem Begriffe auffaßt.

Das negative und positive Moment, als Abweichen vom Willen Gottes und Geltendmachen des eigenen Willens ist an dem Begriffe der Erbsünde eben so, wie an der einzelnen Thatsünde zu beobachten, nur ist es dort als ein fortlaufendes, zuständliches gesetzt, und zur Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur geworden. Wie weit nun der Name Erbsünde, seinen beiden so inhaltsreichen Theilen nach, darauf passe, muß von der weitern Untersuchung abhängen, ob in jenem als dauernd gesetzten Mißverhältniß theils schon etwas wirklich Sündhaftes, und theils etwas durch Vererbung sich Fortpflanzendes zu erblicken ist: vorläufig genügt es, für die Duplicität

des Begriffs die höhere Einheit gefunden zu haben, so daß jetzt die einzelnen Glieder sich prüfen lassen müssen.

Die Erbsünde besteht einmal in dem faktischen Zustande, daß das Ebenbild Gottes oder die Vorzüge des ursprünglichen Zustandes verlohren gegangen sind. Die Symbole erleichtern die Ansicht von dem daraus sich ergebenden Zustande dadurch, daß sie nicht bloß allgemein von Verlust des Ebenbildes Gottes, oder nach dem diesem untergeschobenen Ausdruck, von Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit reden, sondern den eigentlichen Inhalt des Verlustes sofort genau eben so verzeichnen, wie oben der Inhalt des Besitzes oder der eigentliche Vorzug des Urzustandes gefunden ist*). Der wirkliche Vorzug der paradiesischen Urzeit, der eben durch die Sünde verlohren ging, bestand ja dem Obigen zufolge nicht in den beiden sittlichen Faktoren selbst, der Freiheit, und dem Bewußtseyn vom Sittengesetz, sondern es kam ja Alles auf das harmonische Verhältniß derselben zu einander hinaus, so daß der göttliche Wille völlig die Norm des unsrigen war; oder die Stellung zu Gott war eine streng religiöse, das Gute geschah aus reiner Liebe zu Gott. Gott zu erkennen, ihn herzlich zu lieben, ihm die Ehrfurcht zu beweisen, dazu taugte der menschliche Geisteszustand nur so lange, als das Verhältniß überhaupt zu Gott völlig rein und ungetrübt war, eine Stellung, die eben durch die Sünde verschoben, und unsere Hingebung an ihn gebrochen ward. Wie konnte der sündige Mensch fernerhin Gott richtig erkennen, da das Gottesbewußtseyn in ihm eine Trübung durch das Sündenbewußtseyn erhalten hatte? als erste Bedingung des richtigen Erkennens ward das Verhältniß des Gleichartigen gefunden, und eben diese Harmonie ward ja durch die Sünde getrübt. Wie hätte ferner der sündige Mensch die Furcht vor Gott haben können, die als Ehrfurcht zugleich große Freudigkeit in sich schließt, da bei ihm vor Allen die Furcht des strafenden Gottes eintreten mußte? Wie endlich konnte Liebe zu Gott in ihm wohnen, da er aus der Hinneigung zu ihm her-

*) Conf. August. art. II. p. 9. — post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum. Apolog. I. §. 26. p. 55. — expressimus — defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere.

aus getreten war? Bezeichnen jene Zustände, die von den Symbolen so wiederholt als Vorzüge der Urzeit aufgestellt werden, in Wahrheit nichts anders, als das rein religiöse Anschließen an Gott: so waren sie sofort mit dem Eintreten der Sünde aufgehoben; es fehlte ja sofort jene Integrität, die als eigentliche Blüthe des sittlichen Lebens den Urzustand schmückte, und so ergiebt sich sofort nichts begreiflicher, als die erste oder negative Seite der Erbsünde: sie faßt nur auf und hebt als dauernden Zustand hervor, was an dem Begriff der Sünde selbst unvermeidlich ist. So wenig zwischen Gott dem Heiligen und der Sünde irgend eine Verwandtschaft besteht, so wenig kann der Mensch im Besitz des Ebenbildes Gottes stehen, oder die ursprüngliche Integrität länger als sein Eigenthum betrachten, nachdem die Sünde bei ihm erwacht ist.

Nur zwei Bedenken drängen sich dabei auf: einmal, wie verhält sich diese Angabe der Symbole, die das Ebenbild Gottes als etwas ausdrücklich Verlohrenes betrachten, zu den Schriftstellen, worin dasselbe auch noch jetzt als unser Besitz ausgegeben wird: und dann, ist von den Symbolen jener Verlust nicht zu weit ausgedehnt, so daß die beiden Factoren der sittlichen Natur selbst davon betroffen werden; ist dieses nicht wenigstens unter dem ausdrücklich angeführten Verluste des freien Willens zu verstehen?

Zunächst, wie darf das Ebenbild Gottes als verlohren angegeben werden, da die Schrift ausdrücklich noch dessen Besitz uns zuspricht? Gen. 9, 6. Jac. 3, 9. Wenn die Menschenwürde auf eine recht ausgezeichnete Art hervorgehoben, und Verletzung derselben als besonders großer Frevel geschildert werden soll, wie durch Mord, durch lieblose Verwünschung des Nächsten: so geschieht dieß durch Hindeutung auf das Ebenbild Gottes, das der Mensch an sich trägt. Indessen hier ist offenbar nur die Rede von dem Verhältniß des Menschen zu seines Gleichen, und die Beziehung ist deßhalb gewiß eine andere, als bei der Erbsünde, wo es sich um unsere Stellung zu Gott handelt. Der Mensch von Gott berufen zum Bürger seines sittlichen Reichs, und ausgerüstet mit den Fähigkeiten dafür, bleibt für jeden Andern noch stets Gegenstand der Achtung, auch wenn er gegen Gott nicht die ursprüngliche Stellung zu behaupten vermochte. Er ist zu ehren wegen des Schöpfers, der

ihn geehrt hat: die Achtung, die ihm ertheilt, oder verweigert wird, fällt auf den Schöpfer zurück; daß er einmal zum Ebenbilde Gottes geschaffen war, ist und bleibt für ihn ein unaussprechlicher Gewinn, der nur wiederum von seinem Urheber aufgehoben werden könnte. Gott selbst erkennet ja das Factum, daß er ihn einmal zu seinem Ebenbilde schuf, noch vollkommen an durch den Zusammenhang der Schöpfung und Erlösung: so bedeutsam gilt ihm doch der Zustand der ursprünglichen Integrität, daß er den Menschen für werth achtet, ihm auf eine ganz neue Weise für sein Reich wieder zu gewinnen. Wie dürfte also bei Beurtheilung der Menschen unter einander jenes Gewicht verlohren gegangen seyn, daß er ursprünglich zum Ebenbilde Gottes erschaffen war? wie sollte nicht bei Einschärfung der Pflichten gegen den Nächsten auf die ursprüngliche Würde Rücksicht genommen werden, selbst wenn sie nicht in voller Reinheit erhalten ist? Nur in Bezug auf Gott ziemt uns das Geständniß, daß sein Ebenbild verlohren ist; denn es fehlt ja jene Integrität unserer Anlagen, die unser ganzes Wesen so zur Harmonie mit dem göttlichen Willen leitete, wie bei Gott selbst Alles zur Realisirung der Heiligkeit zusammenstimmt: dagegen dauernd, und durch die Erlösung wieder erneut ist der ursprüngliche Beruf zum Reiche Gottes; und dieser muß anerkannt werden, so oft die Stellung der Menschen gegen einander beachtet wird. Der Adel, der durch die einmal geschehene Berufung unserer Natur mitgetheilt ist, bleibt ein Geschenk des Herrn, dessen Absicht auch dann zu ehren ist, wenn der Empfänger sich desselben unwerth gemacht hat. Daß der Knecht seine Stellung gegen den Herrn nicht behauptet, berechtigt den Mitknecht nicht, die Güte zu verkennen, die der Herr ihnen beiden zugedacht hatte. Nur in so fern also unter Ebenbild Gottes die volle Integrität der sittlichen Anlagen, ihre gänzliche Harmonie zur Ausführung des sittlichen Weltplanes verstanden wird, erklären die Symbole dasselbe verlohren: so fern aber etwas allgemeiner, unser sittlicher Beruf überhaupt, unsere Bestimmung zum Gottes Reiche darin liegt, bringt die Schrift auf volle Anerkennung desselben, um dadurch die Menschenachtung zu fördern.

Eine zweite Frage, die sich hier ergiebt, hat die Angabe der Symbole zu untersuchen, wornach auch die Willensfreiheit

des Menschen durch die Sünde verlohren gegangen seyn soll: wäre dieß nemlich auf den ersten der obigen Grundfactoren der sittlichen Natur zu beziehen: so folgte daraus die gänzliche Unfähigkeit für Lösung der sittlichen Aufgabe selbst. Solche Annahme würde einen Angriff auf unser System von der gefährlichsten Seite gestatten; es würde unbrauchbar erscheinen für Gewinnung eines begeisternden Einflusses auf Leben und Handeln. Was wäre noch länger auf eine Auffassung des Christenthums zu geben, die den Nerv durchschneidet, von welchem alles sittliche Streben abhängt, eine freie Verfügung über unsere Kräfte zu selbstständigen Handlungen? Gerade auf diesem Punkte hat Mißverstand der kirchlichen Sätze, so wie absichtliche Verdrehung derselben, sich Gelegenheit für die allerböswilligste Polemik eröffnet. Hier hat der Katholicismus mit seinen pelagianisirenden Vernunftgründen stets seinen Triumph gesucht, und sich angestellt, im Interesse der Sittlichkeit die Freiheit des menschlichen Willens retten zu wollen. Von Erasmus und Ecks Disputation zu Leipzig bis auf Dr. Möhler herab suchte man stets unserm System eine Verletzung der heiligsten Thatsachen des Bewußtseyns Schuld zu geben, hat uns erklären lassen, daß von der Menschennatur ein wesentliches Stück ausgefallen sey, hat uns statt des Haltens auf wahrhaft christlichem Boden, eine Verwandtschaft zu den überspanntesten Secten, den Manichäern, Katharern, Lollharden und Bizochen Schuld gegeben. Und doch ist es entweder unabsichtlicher Mißverstand oder böswillige Entstellung, die solche Waffen gegen uns zu erheben gewagt hat. Einen Theil der Schuld tragen freilich die Reformatoren selbst, da sie durch sorglose Wahl des Ausdrucks den Mißverstand leicht selbst hervorriefen. Indem sie für das Verhältniß unserer sittlichen Natur, das sie bezeichnen wollten, den Ausdruck liberum arbitrium wählten, durften sie kaum hoffen, der Mißdeutung zu entgehen. Indessen sie zollten damit nur der ganzen Bildung ihrer Zeit einen Tribut, die so durchaus auf dem Boden scholastischer Verwirrung fußte. Bei dem Streben der Scholastik, die Grundlagen des Christenthums von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, soweit es anging, mit den pelagianisirenden Formen des überlieferten Systems auszugleichen, waren keine Sätze gewaltsamer verschroben, als die das Verhältniß des menschlichen Willens zur göttlichen Thätigkeit

behandeln, und unter dem Namen des liberum arbitrium die seltsamsten Bestimmungen zusammengestellt. Von dieser gegebenen Grundlage konnten die Reformatoren sich nicht so plötzlich losmachen, um nicht, nachdem sie in den Sachen auf den Boden der Schrift zurückgekehrt waren, wenigstens in der Terminologie noch Anklänge der alten Verwirrung merken zu lassen. So wählten sie für eine Sache, worin ihnen unbedingt der volle Beifall jedes christlichen Gemüthes gewiß ist, einen Ausdruck, der allerdings große Gefahr in sich schloß *).

Die Hauptsache bei der Frage, wodurch auch sofort die Schwierigkeit zur Erledigung kommt, liegt darin, daß die Symbole mit dem liberum arbitrium etwas ganz anders meinen, als jene Willensfreiheit, in welcher wir oben den ersten Factor unserer sittlichen Natur fanden. Dort war Willensfreiheit durchaus nichts anders, als die Möglichkeit zur Verfügung über die eigenen Kräfte für oder gegen eine Handlung; nur auf das Ja und Nein kam es dabei an, nicht aber auf deren Qualität. An der Analogie der göttlichen Freiheit ließ sich ja zeigen, daß nur die Selbstbestimmung zum Handeln oder zum Nichthandeln als jene sittliche Freiheit aufgestellt werden darf, die erste Bedingung der geforderten Thätigkeit ist. Nur in so fern fühlt sich der Mensch frei, als er selbst im Augenblicke der That noch das Bewußtseyn hat, nur er ist es, von dem die That geschieht: versagte er dazu die Beistimmung, so würde keine Gewalt im Stande seyn, ihn zum Aufheben des Arms, zur freien Anstrengung der Muskeln zu bestimmen. Vielleicht mag physischer Zwang, erregter Schmerz oder die Voraussicht größern Schmerzes ihn bestimmen, einen früher gefaßten Entschluß zu ändern, und etwas früher Verweigertes jetzt zu thun; aber dann ist immer wieder er es selbst, dem jener Entschluß, auch

*) Conf. Aug. Art. XIIX. p. 14.: de libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et diligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis: Apolog. art. VII. §. 70. p. 218. habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere justitiam civilem, seu justitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire Magistratibus cet. — Illud autem falsum est, non peccare hominem, qui facit opera praeceptorum extra gratiam.

als der neue zuzuschreiben seyn wird. Berengar von Tours vor dem Tribunal des Cardinals Humbert, der durch Mißhandlungen gezwungen, sein Buch dem Feuer überlieferte, handelte dabei durchaus nicht gegen seinen Willen, sondern er selbst gab dem physischen Zwange so weit nach, um mit eigenem Entschlusse den Anforderungen von Außen zu genügen; aber gewiß zugleich mit dem Bewußtseyn, daß sofern er dem frühern Entschlusse treu bleibe, er auch Kraft habe, dem physischen Schmerze zu trotzen, so daß dann die Handlung nie als die seine vollbracht werden könne. Nur hierauf beruhet das Gesetz der Imputabilität, daß das von mir Vollbrachte jedenfalls auch hätte ungeschehen bleiben können, wenn mein Entschluß ein anderer gewesen wäre. Bleibt nur diese Stellung des menschlichen Willens unverletzt, so ist die sittliche Freiheit gerettet, und das System steht in voller sittlicher Brauchbarkeit da. Verletzt würde aber diese Forderung etwa durch Annahme einer Prädestinationslehre, die von Seiten der göttlichen Causalität dem menschlichen Handeln Zwang auflegte. Nur wenn nach einer nothwendigen Folge aus der göttlichen Allmacht, oder Präscienz, das Materiale der Handlung unserer freien Verfügung entnommen wäre, erschiene die Berufung des Menschen zur eigenen Thätigkeit vernichtet.

Allein dieß trifft ja nun gar nicht die Behauptungen der Symbole, weil sie das liberum arbitrium nie auf die Entscheidung für oder gegen eine Handlung beziehen, nie deren Materiale im Augen haben, sondern nur an deren Qualität denken, ob der Mensch im Stande sei, seinem Wirken nach eigenem Ermessen den Charakter des Guten oder Bösen zu verleihen. Alles was als tugendhaftes Wirken nur gedacht werden kann, häusliche und bürgerliche Leistung, Wohlthätigkeit, Gerechtigkeit, alle Handlungen, wie das Sittengesetz sie fordert, sind als Handlungen durchaus im Bereich des menschlichen Willens: vollbracht können sie werden, — nur die Qualität, wodurch sie wahren Werth vor Gott, wahre sittliche Geltung erhalten, darüber vermag der Mensch nicht mehr aus eigener Kraft zu bestimmen, deßhalb wird liberum arbitrium hier in einem Sinne genommen, wie er durchaus von der oben in Frage kommenden Willensfreiheit unterschieden werden muß.

Allein auch so wäre die Ansicht der Symbole über den Verlust des liberum arbitrium noch viel zu schroff und überspannt

ausgedrückt: sie behaupten gar nicht, daß es dem Menschen durch Eintreten der Sünde an der Möglichkeit fehle, überall nur über die Qualität der Handlungen etwas zu bestimmen, oder von dem Gegensatz des Guten und Bösen bei seinem Handeln Notiz zu nehmen: sondern auch hier verstehen sie das Vollbringen des Guten in jenem streng religiösen Sinne, wornach die Handlung des Menschen als völlig genügend vor Gott, oder als absolut gut gelten soll. Ueberall wird liberum arbitrium in den Symbolen gleich gesetzt mit vires in spiritualibus, und damit jener völlig befriedigende Grad in Leistung des Guten bezeichnet, wo dasselbe aus reinem Hingeben an Gott, aus völlig religiöser Regung hervorgeht; nur dazu wird dem Menschen im gegenwärtigen Zustande die Kraft abgesprochen: diese fast ideale Auffassung des Begriffs des Guten wird durch die Unterscheidung der justitia civilis und spiritualis ausgedrückt, worauf die Symbole überall zurück kommen. Jene ist die bloße Gesetzeserfüllung, wo das Böse gemieden und das Gute vollbracht wird; also die nützlichen Leistungen des häuslichen und bürgerlichen Lebens, Ackerbau, Wirthschaftlichkeit, Sparsamkeit, Enthalten von Lastern und dgl.: worin allerdings auch eine göttliche Unterstützung, adminiculum, erblickt werden darf. Gewiß handelt es sich hier nicht bloß um das Materiale der Handlung, sondern eine gewisse Qualität wird derselben ebenfalls schon zugesprochen. Nur jene Höhe der Sittlichkeit, wo dieselbe aus streng religiöser Hingebung an Gott erfolgt, wo es die reine Liebe zu ihm ist, die seinen Willen erfüllt, sie ist nicht mehr Eigenthum der Menschen, seitdem einmal die Sünde bei ihm erwacht ist. Der ganze Satz über den Verlust des liberum arbitrium oder der vires in spiritualibus heißt also nichts anders, als: durch die Sünde hat der Mensch durchaus nicht die freie Verfügung über seine physischen und geistigen Kräfte verlohren, um sich für oder gegen eine Handlung zu bestimmen; ihm verbleibt die ganze Entscheidung über das Materiale seiner Handlung. Ja er vermag immer noch seinen Handlungen eine gewisse sittliche Qualität zu verleihen, sich dabei für oder gegen den Willen Gottes zu bestimmen: gegen denselben gewiß, denn das Böse vollbringt er allein aus eigenem Antriebe; aber auch für denselben, sofern er conform den göttlichen Geboten zu handeln vermag. Nur ist er nicht im Stande bei der Vollbringung

des Guten jene freudige Hingebung an Gott, jene völlige Harmonie mit dem göttlichen Willen zu zeigen, wie damals, als seine sittliche Natur noch nicht durch Eintritt der Sünde getrübt war. Zwischen dem Menschen und Gott fehlt jenes rein religiöse Verhältniß, wobei die gänzliche Harmonie mit dem göttlichen Willen der äußern That erst den rechten Adel verleihet. Die kindliche Ehrfurcht vor Gott, die wahre Hingebung an ihn, die lebendige Ueberzeugung, daß Gott uns väterlich liebt, erhört und uns verzeihet*), dies Alles ist dem Menschen nicht mehr möglich, seitdem er das Princip der Sünde in sich aufgenommen hat. Nur dieß wird unter dem Verlust des liberum arbitrium verstanden, und damit nichts Anders bezeichnet, als was ein nothwendiger Inhalt des oben angeführten Verlustes des göttlichen Ebenbildes oder der ursprünglichen Vorzüge in sich schloß.

Nur die Concordienformel geht in ihren Behauptungen weiter, indem sie die justitia spiritualis nicht mehr allein auf diesem Gesammtgebiete des ethischen Wirkens auffaßt, sondern speciell auf das Werk der Wiedergeburt und christlichen Heiligung beziehet**): sie engt also den ganzen Begriff auf die Unmöglichkeit ein, jenen vollkommenen Zustand sittlicher Leistungen aus eigenen Kräften wieder erwerben zu können. Der Grund für diese so viel speciellere Auffassung liegt in der subtileren Durchführung des evangelischen Princips in den vorangegangenen Streitigkeiten, wodurch die oben nachgewiesene Tendenz unsers Systems für das Abstracte, immer mehr hervortrat. Die Durchführung dieser Tendenz zeigt sich gerade hier auch darin, daß die Concordienformel nicht mehr allgemein von sittlichen Leistungen, sondern nur von deren neuem Beginn und Principe in der Wiedergeburt redet, so daß Alles, was frühere Symbole allgemein gehalten hatten, hierauf bezogen wird. Wenn also die Confession einander gegenübersetzte bürgerliche

*) Apolog. art. VIII. §. 73. p. 219.: Etiamsi concedimus libero arbitrio libertatem et facultatem externa opera legis efficiendi, tamen illa spiritualia non tribuimus libero arbitrio, scilicet vere timere Deum, vere credere Deo, vere statuere ac sentire, quod Deus nos respiciat, exaudiat, ignoscat nobis.

**) Form. Concord: II. §. 5. p. 656. (homo) in spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura coecus.

Tugend, im Ackerbau, Bereitung des Hausstandes, und spirituelle, daß dieß Alles mit Gott angefangen und vollendet, oder auf wahrhaft religiösem Boden geübt werde: so überträgt die Concordienformel diesen Gegensatz streng auf das Gebiet der christlichen Wiedergeburt, ob der Mensch aus eigenen Kräften, oder allein unter dem Beistande der Gnade dieselbe zu vollbringen vermöge; und eben durch diese speciellere Fassung kam sie dahin, auch die weit härteren Ausdrücke aus dem Ideenkreise Luthers wieder aufzunehmen. Wenn sie den Menschen schlimmer als Holz und Stein zum Guten, unbeweglicher als eine Salzsäule, und ärger als ein unbändiges Thier nennt, der in geistigen Dingen gar nichts mehr vermöge, alle sittlichen Kräfte eingebüßt habe, und wie die harten Ausführungen weiter heißen*): so ist damit durchaus nicht der bloß sittliche Proceß gemeint, ob der Mensch sich für oder gegen das Gute bestimmen könne: sondern Alles bezieht sich ganz speciell auf das eine Werk der Wiedergeburt und Wiedererlangung der göttlichen Gnade. Wird nun sogar dem Menschen alle Kraft abgesprochen: so heißt dieß nicht einmal mehr, er vermöge aus eigener Kraft nicht jene Sittlichkeit zu leisten, die als Gipfelpunkt aller sittlichen Thätigkeit sich der vollen Harmonie mit Gott erfreut; sondern es heißt jetzt ganz speciell: nachdem das Princip der Sünde im Menschen erwacht ist, schwand damit die Möglichkeit, das Verhältniß gegen Gott wieder anzunehmen, wie es als die ursprüngliche Bestimmung unsers Geschlechts geschildert ist. Wegen dieser Zurückführung der ganzen Frage auf das Princip sind die Ausdrücke der Concordienformel als so viel schroffer zu begreifen.

Allein wenn es auch feststeht, daß das liberum arbitrium der Symbole nichts weiter ist, als die Fähigkeit für jene absolute Leistung des Guten vom rein religiösen Standpunkte: ist denn nicht in dieser potenziirten Forderung eben jene Ueberspanntheit anzuerkennen, die unsern Symbolen Schuld gegeben wird? Stellen sie nicht die justitia civilis, wozu sie den Menschen die Kraft lassen, so tief, daß an ihr jeder sittliche Werth verschwindet, und ist nicht die justitia spiritualis, der sie allein einen Werth beimessen, etwas so Ideales, daß dennoch die praktische Brauchbarkeit des Systems mehr als zweifelhaft wird?

*) Form. concord. II. p. 656.

Wenn dasjenige, wozu der Mensch noch Kraft besitzt, eigentlich gar keinen Werth hat, und nur dasjenige, wozu ihm die Kraft entschwunden ist, auf sittliche Anerkennung Anspruch machen darf: so ist es ja doch wahr, daß die menschliche Freiheit, wenigstens soweit darauf etwas ankommt, verlohren gegangen ist. Was ihm verblieb, hilft ja nichts, um seine eigentliche Aufgabe zu lösen, und ist also für seine höchste Bestimmung durchaus gleichgültig! Wird nicht die katholische Polemik eben hier ihren Triumph mit Recht feiern, indem sie unser System als sprituelle Ueberspanntheit darstellt, welche die eigentlich praktische Sittlichkeit verkennt, und die Forderung auf eine Höhe treibt, wo die Unmöglichkeit der Leistungen auch schon deren Aufstellen als unbefugt erscheinen läßt?

Hierauf haben wir nichts als das Obige zu erwidern: es handelt sich nicht um ein Moralsystem, sondern um die religiöse Stellung des Menschen zu Gott dem Heiligen; nur wenn die sittlichen Leistungen vor seinem Richterstuhle bestehen, dürfen sie überhaupt auf den wahren Charakter des Guten Anspruch machen. Von diesem sittlichen Ernste, daß jede Leistung des Menschen, nur wenn sie aus freudiger Hingebung an Gott, aus wahrhaft religiösen Motiven geschieht, sittlichen Werth habe, kann nicht das Mindeste nachgegeben werden. Nicht die bloße Legalität, nicht das äußere Vollbringen des durch das Gesetz vorgeschriebenen Werkes darf auf sittlichen Werth Anspruch machen, sondern die freudige Harmonie mit dem göttlichen Willen muß dabei hervortreten. Hat der Mensch diese Stufe der Sittlichkeit, wie sie seine ursprüngliche Bestimmung war, nicht errungen: so sind Leistungen, die er vielleicht hervorbringt, zwar immer lobenswerth, aber seine eigentliche Stellung im sittlichen Gottesreiche bleibt verfehlt. Es spricht sich in dieser Forderung der Symbole ein sittlicher Ernst aus, wie ihn freilich die Selbstgenügsamkeit des katholischen Pelagianismus nicht zu ahnen vermag; es ist darin eine Treue und Redlichkeit enthalten, die sich über sich selbst und menschliche Leistungen keineswegs täuschen läßt, indem sie nur das als wirklich sittliche Leistung anerkennt, was darauf in Wahrheit Anspruch machen darf. Leichter ist es allerdings, von den sittlichen Leistungen des Menschen rühmen, und zur Förderung des Tugendeifers ihm die Aufgabe als so leicht erreichbar darzustellen; eben darum ist dieß

aber auch Kennzeichen des natürlichen Menschen, der nichts vernimmt vom Geiste Gottes. Die sittliche Bestimmung des Menschen ist eine so erhabene, die ihm im Reiche Gottes zugedachte Stellung eine so ehrenvolle, daß, wenn er sie verfehlt hat, damit der Nerv seiner Leistungen durchschnitten ist, und er sich nur im Bewußtseyn einer verfehlten Lebensbestimmung vor Gott zu demüthigen hat.

Das liberum arbitrium oder die vires in spiritualibus werden also von den Symbolen in so fern als verlohrne gesetzt, als der Mensch nach Eintritt der Sünde in seine Natur nicht mehr im Stande ist, seinen sittlichen Handlungen die Qualität zu verleihen, die als allein genügend vor Gott betrachtet werden darf. Er kann Thaten vollbringen, wie er will, kann dabei den Forderungen des Sittengesetzes äußerlich nachkommen; aber es fehlt ihm dabei die Möglichkeit, während der Herrschaft der Sünde dieselbe Reinheit und Ungetrübtheit seiner Leistungen zu bewähren, als dieß bei gänzlicher Abwesenheit der Sünde möglich gewesen wäre; und eben auf solche Reinheit der Leistungen war die Forderung Gottes gerichtet, und die Möglichkeit dazu als volle Harmonie der sittlichen Anlagen ist eben das liberum arbitrium, dessen Verlust durch die Sünde die Symbole beklagen.

Bestand nun die negative Seite der Erbsünde in dem bisher geschilderten Mangel, oder in solcher Stellung der menschlichen Natur, wornach es uns nicht mehr frei steht, den Handlungen die vor Gott völlig genügende Reinheit zu verleihen; so wird als deren positive Seite das Hereinbrechen der sinnlichen Lust aufgeführt: die Folgerung ist eben so nothwendig, wie negativ und positiv einander stets ergänzen. War nemlich bei dem Entstehen der Sünde nicht das pneumatische Princip im Menschen wirksam, so daß dadurch ein freudiges Hingeben an den Willen Gottes hervorgerufen wäre: so ist damit schon das entgegengesetzte Princip zur Thätigkeit gelangt, das oben als die sarkische Regung oder die Gewalt der Sinnlichkeit beschrieben ist. Ein Drittes ist ja nach der Organisation der sittlichen Natur des Menschen nicht denkbar: entweder er ergiebt sich dem Willen Gottes und behauptet so seine Stellung in dessen sittlichem Reiche, oder er folgt mit dessen Zurücksetzung dem Antriebe zum bloßen Genusse: das Eine schließt das An-

dere aus; mit dem Zurücktreten Jenes tritt Dieses unerläßlich hervor. Die Apologie läßt sich auf die Nachweisung ein, wie nothwendig beides zusammenhängt*), und schildert demnach die Concupiscenz nicht bloß als Streben nach körperlichem Genusse, sondern überhaupt als das selbstgenügsame Halten und Verweilen an sinnlichen Dingen, sobald darin, mit Zurücktreten des göttlichen Willens, die eigentliche Lebensbestimmung gefunden wird. Es ist nicht etwa That oder Wirkungsweise, sondern die habituelle Herrschaft eben des Princips in uns, aus dessen überwiegendem Einfluß auch die erste sündige That im Menschen hervorging. Die Concordienformel führt dann auch dieß mit sehr ernsten Farben aus**).

Die Absicht der Symbole ist offenbar darauf gerichtet, das Gewicht der Sünde nach seiner ganzen Schwere dadurch darzustellen, daß sie nicht bloß als ein Mangel, eine Abwesenheit betrachtet werde, über die man sich vielleicht noch wohl trösten könne; sondern der negative Verlust hat auch das positive Eintreten des Gegentheils zur Folge. Der ganze Begriff unserer sittlichen Aufgabe war ja ein Verhältnißbegriff, um unsere Stellung Gott gegenüber zu bezeichnen: dabei versteht sich von selbst, daß eben so viel von der Annäherung an Gott verlohren ging, als auf der andern Seite dem entgegengesetzten Principe eingeräumt werden muß. Auch die Ausführung der Concupiscenz als totaler Zerrüttung der sittlichen Anlagen erhält ihre rechte Würdigung erst durch das bisher über den Verlust des liberi arbitrii Gesagte. Zerrüttet sind die Kräfte des Menschen in

*) Apolog. I. §. 26. p. 55.: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos: — item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptatem corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis contemnens Deum. Ibid. §. 3. p. 51.: Cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem.

**) Form. Concord. I. §. 11. p. 640.: Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit ejusmodi totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod sit etiam, loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. —

Bezug auf die Leistungen, um die allein es sich hier handelt, nemlich in Bezug auf jene Höhe der Sittlichkeit, wie der Urzustand sie verlangte. Auch hier fordert der Ernst des Systems, die Leistungen des natürlichen Menschen schon deßhalb für durchaus nichtig und ungültig zu erklären, weil sie einmal die geforderte Höhe der Sittlichkeit nicht erreichen. Der Wille Gottes ist entweder so zu erfüllen, daß den Anforderungen an uns ein völliges Genüge geschieht; oder unsere sittliche Leistung darf gar nicht mehr auf Werth vor Gott Anspruch machen. Das bloße Werk, obgleich conform dem Gesetze, war ja nicht unsere Aufgabe, sondern das Werk aus rein religiösen Motiven vollbracht. Die Darstellung der Symbole will und muß einmal nach der von ihnen eingenommenen hohen und begeisternden Stellung beurtheilt werden, so daß von ihrer Schilderung nicht das Geringste modificirt zu werden braucht. Die angebliche Inconsequenz unsers Systems, daß hier dem Menschen alle Kraft abgesprochen, und späterhin doch wenigstens so viel wieder beigelegt werde, um die Gnade Gottes selbstständig annehmen oder abweisen zu können, beruhet also nur auf einem Mißverständniß dessen, was die Symbole eigentlich wollen. Dem Menschen fehlt alle die Kraft, die nöthig ist, um die sittliche Aufgabe in der Reinheit und Vollständigkeit zu lösen, wie die ursprüngliche Bestimmung es fordert: er vermag nie durch eigene Leistungen die geforderte Harmonie mit dem göttlichen Willen darzustellen, oder die sittliche Aufgabe in der Vollständigkeit zu lösen, als wenn die Sünde, die einmal geschehene Trübung seiner sittlichen Anlagen, nicht eingedrungen wäre in das Bereich seiner Natur. Damit sind ihm aber doch durchaus noch nicht auch die Kräfte verlohren, die zur Annahme oder zur Abweisung einer Hülfe erforderlich sind, wenn eine solche von Außen geboten wird. Die eigene Sittlichkeit, so lehren die Symbole auf jedem Blatte, vermag nicht jene volle Höhe der Leistungen zu erreichen: folgt aber daraus wohl, daß sie nicht im Stande ist, eine göttliche Unterstützung für jenen Zweck sich anzueignen, wenn sie ihm geboten wird? Die angebliche Inconsequenz wird nur so in das System hineingetragen, wenn man verkennt, daß in ihm die sittliche Forderung stets auf die ideale Höhe einer vor Gott wahrhaft gültigen Sittlichkeit gerichtet ist.

Eine Begründung dieser evangelischen Kirchenlehre durch die Schrift kann nur durch Analyse der Paulinischen Stelle Röm. 7, 15 ff. gefunden werden. Sie wurde schon oben benutzt, um das Verhältniß des pneumatischen und sarkischen Princips bei dem momentanen Eintritt der ersten Sünde festzusetzen, und wird hier dasselbe nur als dauernder Zustand wiederholt werden müssen. Die ganze Stelle ist als ein Bekenntniß vom Standtpunkte des allgemeinen Menschenbewußtseyns im gegenwärtigen Stande der Sünde zu betrachten. Die Entscheidung darüber, ob die Gewalt der Sünde hier so geschildert wird, wie es oben als Inhalt der Kirchenlehre aufgefunden ist, hängt allein von der Bestimmung ab, wie weit Paulus den verderblichen Einfluß der Sünde sich erstrecken läßt: geschieht dieß so völlig, daß jede sittliche Regung überhaupt vernichtet erscheint, oder besteht auch hier das sündige Verderben nur darin, daß dem Menschen gegenwärtig nicht mehr freisteht, jene Höhe der Sittlichkeit zu erreichen, wie sie in seiner ursprünglichen Bestimmung lag?

Nur Letzteres kann sich als Resultat der Stelle ergeben: V. 18. wird dem gegenwärtigen Zustande der Sünde noch ausdrücklich ein Wollen des Guten zugesprochen: der Mensch hat noch Lust an Gottes Gesetz V. 22., erkennt also die Herrlichkeit an, die ihm ursprünglich zugedacht war; ihm ist der eigentliche Sinn für das Gute bei Weitem noch nicht entschwunden; ja V. 24. bezeugt der obwohl sündige Mensch sogar heiße Sehnsucht nach Erlösung; mit dem νοῦς dient er noch dem Gesetze Gottes, so daß das pneumatische Princip bei ihm noch immer einige Geltung behauptete: Also gewiß nicht totale Verderbniß der menschlichen Natur für Sittlichkeit überhaupt, völlige Vernichtung seiner ursprünglichen Anlagen, so daß geradezu ein Stück aus seiner Natur ausgefallen wäre. Hier ist gewiß noch ein hinlänglicher Grund, um daran die Aneignung der göttlichen Gnade zu knüpfen; jene Sehnsucht ist doch gewiß ein Funken, der gehörig genährt und unterhalten, zur wärmenden Flamme entzündet werden kann. Worin besteht nun aber dabei die Gewalt der Sünde? Sie bewirkt nach V. 18., daß das zwar gewollte Gute nicht vollbracht wird: dem pneumatischen Princip im Menschen hält also eine andere Gewalt das Gegengewicht; es findet sich vielmehr V. 23. ein anderes Princip

im Menschen, das ihn gewaltsam unter das Joch der Sünde bringt. Hier haben wir die beiden Bestandtheile des kirchlichen Begriffs der Erbsünde wiedergefunden: einmal das Unzureichende der pneumatischen Regungen, oder den Mangel jener Freudigkeit, die das etwa Gewollte auch zur Ausführung zu bringen vermag, und die völlige Harmonie mit dem Willen Gottes eingeht; dann aber die Herrschaft der sinnlichen Lust, als positive Seite dazu, die statt der Gottergebenheit die Herrschaft in unserm Willen sich angemaßt hat. Vorhanden ist dabei die pneumatische Seite immer noch, nur nicht kräftig genug.

Würde hiernach die Schilderung der Symbole über den Zustand des Menschen nur allgemein von dessen sittlicher Anlage überhaupt verstanden: so fehlte dazu jeder Grund in der Schrift; wird aber jene Schilderung mit V. 18. in Verbindung gebracht: so hat Alles seine trefflichste Erledigung. Der Wille des Menschen darf völlig so kraftlos und in sich zerrüttet betrachtet werden, wie ihn die Symbole beschreiben, wenn als seine Leistung jener Hochpunkt der Sittlichkeit verstanden wird, wie er in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen liegt: denn nur wenn das pneumatische Princip zur Wirksamkeit gelangte, und der eigene Wille zur vollen und freudigen Harmonie mit dem göttlichen zusammenstimmte, dieß erst wäre ein Vollbringen des Guten, wie es vor Gott Werth haben kann, und wie es freilich nach dem Paulinischen Geständniß gegenwärtig der menschlichen Natur nicht mehr inwohnt. Nur solche Leistung aber kann als eine wahrhaft genügende und vor Gott gültige anerkannt werden, und ist damit die Gewißheit erlangt, daß der natürliche Mensch, entfremdet der ursprünglichen Reinheit, den Verlust des göttlichen Ebenbildes und die Herrschaft der sinnlichen Lust als seinen jetzigen Zustand zu beklagen hat.

Es ist zwar eine sehr strenge Forderung an unsere Sittlichkeit, wie die Symbole sie aufstellen; allein es handelt sich ja auch um unsere Stellung zu dem heiligen Gott: wer darf behaupten, vor dessen Angesicht dieselbe Reinheit und Vollendetheit im Guten zu besitzen, als wenn die Herrschaft der Sünde seine geistige Natur nie getrübt hätte?

Haben wir also das Wesen der Erbsünde eben darin gefunden, was auch an der einzelnen Thatsünde als das eigent-

lich Charakteristische aufgedeckt wurde, das Nichtherrschen des Willens Gottes auf dem Gebiete unserer Freiheit, sondern statt dessen das Hervortreten der eigenen Lust: so drängt sich dabei die Frage nach dem Zusammenhange beider Erscheinungen als sehr nothwendig auf, und wird sofort von dem kirchlichen System durch den engen Zusammenhang gelöset, der zwischen der ersten Thatsünde und jener continuirlichen Erscheinung des Bösen in unserer Natur festgesetzt wird. Die Frage kann noch in zwei zerlegt werden: wie verhielt sich die erste That der Stammeltern zu den übrigen von ihnen vollbrachten; und dann, wie weit dehnte sich dieser Zusammenhang auch auf deren Nachkommen aus. Indessen werden beide Fragen völlig zusammenfallen, sobald der Zusammenhang der ersten und der folgenden Sünden auch bei den Stammeltern nur durch das medium der Menschennatur erklärt wird; denn damit ist keine andere Bedingung gesetzt, als solche, die sowohl bei ihnen als bei allen ihren Nachkommen Geltung hat. Darf also von der ersten Thatsünde eine Rückwirkung, und in welcher Art, auf die sittliche Menschennatur angenommen werden?

Wenn die erste Sünde, wie oben sich ergab, auf dem Boden der menschlichen Freiheit als ein bis dahin Neues entstand, ohne andere Voraussetzungen, als aus welchen auch eben so leicht das Gute hätte hervorgehen können: so ergiebt sich daraus die Forderung sehr leicht, daß auf dieselbe Art auch die zweite, und dritte und jede folgende Sünde hervorgehen konnte ohne strengern Zusammenhang mit der ersten, als durch die Gemeinschaftlichkeit des Quells. Bei jeder folgenden waren zum Mindesten die Bedingungen nicht schwieriger, vielleicht günstiger für das Hervortreten der Sünde. Bringen wir auch nicht die Gewalt des Beispiels in Rechnung, was doch immer nur einen sehr mechanischen Zusammenhang ergeben würde: so muß doch nach einem sehr natürlichen Gesetz das Princip, aus dessen Uebergewicht die erste Sünde hervorging, in demselben Maße an Gewalt zunehmen, als es Raum gewann. Es war der sinnliche Genuß, der durch seine Lockung die Kräfte des Menschen sich unterthan machte, und dadurch dem pneumatischen Principe Abbruch that: er wurzelt in dem sinnlichen Theile unsers Organismus, in unsern Gliedern, wie der Apostel Paulus sag: jede Gewalt, die er erlangt, ist also etwas unserer Natur

Inhärirendes, und darum in folgender Zeit wiederum Mitwirkendes. War seine Gewalt groß genug, um das pneumatische Princip zu überwältigen damals, als es noch in seiner völligen Integrität stand, und die σάρξ noch durch keine Erinnerung an vorangehende Lust unterstützt ward: wie wird ihre Gewalt zunehmen, wenn ein vorangehendes Factum ihr zur Unterstützung dient! Es ist schon ein Gesetz der physischen Welt, daß eine Kraft in demselben Maße wächst, als sie geübt wird, und eine Richtung sich durch sich selbst stählt, sobald sie Raum gewinnt: dasselbe Gesetz herrscht auch in vollem Umfange auf dem Gebiete des Geistes. Der Verstand nimmt zu nach dem Verhältniß seiner Uebung; das Gedächtniß wächst durch Anstrengung; jede geistige Gewöhnung findet neue Nahrung in sich selbst. Wie sollte es anders zu erwarten seyn mit einer Tendenz, die eben so nahe den physischen als den geistigen Organismus des Menschen berührt? Hat die Lust des Genusses einmal ihre Gewalt erprobt, und den Willen des Menschen an sich gerissen, also daß die ihr entgegenstehende Gewalt, die ihn zum Gehorsam unter den göttlichen Willen hinzog, dagegen erliegen mußte: so ist durch diesen ersten Sieg auch ihre Bedeutung für die ganze Folgezeit entschieden. Das Lockende, Süße, was darin lag, eine Selbstständigkeit zu behaupten gegen Gottes Gesetz, sich selbst als Princip des Handelns hinzustellen: dieß hat sich einmal bewährt, aber gewiß nicht ohne Bedeutung für alle folgenden Fälle. Das Ganze ging ja in dem Umkreise der Menschennatur vor, so daß auch die Wirkungen auf denselben Boden zurückfallen, und mit der Totalität des Menschen zusammenwachsen müssen. So lange der Mensch ein organisches Geschöpf bleibt, wird ein Vorgang, der sich in der innersten Werkstatt seines Wesens ereignete, wie der Ausgang des ersten Kampfes zwischen den beiden ihn bestimmenden Principien, auch eine Spur von sich auf diesem Boden zurücklassen. War einmal das betrübende Ereigniß eingetreten, daß der Wille Gottes nicht allein und absoluter Bestimmungsgrund unsers Handelns ward, wie hätte jene hereinbrechende Gewalt so bald ihren Einfluß aufgeben wollen? Der Zusammenhang der ersten mit allen folgenden Sünden, welche das Leben der ersten Eltern befleckten, besteht in nichts Anderm, als daß bei jedem neuen Conflict des pneumatischen und sarkischen Princips der

frühere Sieg des letztern auch mit erneuter Gewalt wieder hervortreten, und die endliche Entscheidung immer zuverlässiger an sich reißen mußte. So gebiert eine böse That die andere: denn sie nährt das Andenken an die Lust, die sie gewährte, und drückt den Stachel des Genusses, womit sie lohnt, immer tiefer der menschlichen Natur ein.

Weil nun aber dieser Vorgang nicht etwa zwischen dem menschlichen Willen und der Außenwelt statt fand, sondern seinen Verlauf tief innerhalb der menschlichen Natur selbst hatte, wie denn die biblische Erzählung vom Entstehen der ersten Sünde durchaus nur als ein solch innerliches Factum aufgefaßt werden konnte; weil die Wirkungen davon sofort die Menschennatur selbst trafen: so konnten sie auch nicht bloß bey dem ersten Individuo stehen bleiben, sondern müssen sich soweit erstrecken, als die Menschennatur selbst geht. Eine Schwierigkeit dabei wird allerdings darin liegen, daß der physische Act der Zeugung, und das materielle Band der Abstammung sofort auch ein ethisches Verhältniß begründen soll. Allein das ethische Resultat ist ja doch erst der Endpunkt, wie er sich aus vorangegangenen Bedingungen ergiebt, und nur diese sollen als Bestandtheile der Menschennatur übertragen werden. Es soll hier nur als möglich anerkannt werden, daß das Lockende der Lust und des eigenmächtigen Genusses zu einer Gewalt anwächst, die der menschlichen Natur inhärirt, und darum mit ihr vererbt werden kann. Auch bei den weiterhin durch Zeugung sich entwickelnden Generationen soll die Lust noch nicht als ein im Resultat schon fertiges Böse angenommen werden, so wenig als wir sie bey den ersten Eltern als ein Böses annahmen, ehe sie sich auflehnte gegen das pneumatische Princip; aber als eine Gewalt, die den Menschen zum Genuß um jeden Preis anspornt, und deßhalb auch, wenn es nicht anders angeht, im Widerspruch mit dem pneumatischen Princip. Als solche war sie der menschlichen Natur einverleibt, sobald sie einmal an ihr sich erprobt hatte. Jedesmal, wenn die neue Thatsünde entsteht, ist das Verhältniß der pneumatischen und sarkischen Natur dem Zustande ähnlich, aus welchem die erste That der Stammeltern hervorging: nur mit dem Unterschiede, daß die sarkischen Regungen gewichtvoller und stärker sind, weil sie an den, diesem Zeitpunkt vorangegangenen Siegen, die sie

über das πνεῦμα erkämpften, eine wesentliche Unterstützung finden. Auch jetzt noch ist keineswegs die Lust selbst das an und für sich Böse, denn sie kann genossen werden auch ohne Widerspruch gegen den göttlichen Willen: das Böse geht erst aus ihrem Conflict mit dem Willen Gottes hervor, sobald darin die pneumatischen Regungen unterliegen. Es ist also noch nicht ein rein sittliches Product, etwas rein Geistiges, das durch Zeugung und Abstammung übertragen werden soll: sondern es ist das bloße Verhältniß von πνεῦμα und σάρξ, das Maß, in welchem sie gegen einander stehen. Und dies sollte nicht dem Gesetz der Uebertragung durch Fortpflanzung unterliegen, da man doch zugestehen muß, daß viel spirituellere Dinge, geistiges Vermögen, Witz, Scharfsinn von Eltern auf Kinder vererbt werden, da es unwiderleglich ist, daß Neigungen, Leidenschaften durch ganze Geschlechter hindurchgehen? Wenn es bisher keiner Anthropologie gelungen ist, das Psychische und Physische im Menschen völlig scharf zu trennen, und den Punkt zu bezeichnen, wo dieses anhebt und jenes endet: so wird nur die größte Anmaßung läugnen können, daß ein Verhältniß beider, sobald es einmal in der Menschennatur herrschend geworden ist, nicht mit derselben auf die Descendenz übertragen werden müsse, da Niemand einen Bessern erzeugen wird, als er selbst ist. War deßhalb bey den ersten Stammeltern der Reiz der sinnlichen Lust zu einer Modification geworden, die in ihr ganzes sittliches Leben eindrang: wie hätte von ihnen Etwas ausgehen können, das auf diesem Gebiete eine größere Würde bewahrte, als sie selbst?

Auf das Gesetz der Zeugung dürfen also die Symbole mit vollem Recht zurückkommen, wenn sie den gegenwärtigen Zustand unsers Geschlechts mit der ersten Thatsünde in Verbindung setzen: das medium der Uebertragung bleibt die eine Menschennatur, wie sie durch die leibliche Abstammung bedingt ist*).

*) Conf. Aug. II. p. 9.: — post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato. Apol. I. §. 6. p. 52.: natura hominum corrupta et viciosa nascitur. Form. Conc. I. §. 28. p. 644.: Post lapsum jam humana natura non pura et bona primum creatur, et deinde demum per originis peccatum corrumpitur: sed in primo conceptionis nostrae momento ipsum semen, ex quo homo formatur, peccato contaminatum et corruptum est.

Eine sichere Unterstützung der kirchlichen Lehre von Ausdehnung des sarkischen Uebergewichts in uns auf das ganze Gebiet der gemeinsamen Abstammung, findet sich in der bloß empirischen Beobachtung der factischen Herrschaft der Sünde. Sie erstreckt sich nach dem Einverständniß der Edelsten und Besten über unser ganzes Geschlecht. Auch wo die Harmonie mit dem göttlichen Willen sich zeigt in einzelnen Tugendblüthen, wird sie nie ohne Einrede und Widerstand des sarkischen Princips hervorgebracht: auch unterliegend beurkundet die Sinnlichkeit ihre Gewalt, mit welcher sie unsern Willen zu bestimmen gewohnt ist. Selbst bei dem ersten Erwachen des selbstständigen Lebens in dem heranwachsenden Geschlecht, hat augenblicklich die Sinnlichkeit so gewaltig Viel voraus, weil das Verlangen nach Genuß um jeden Preis sofort schon völlig entwickelt dasteht, noch ehe an Beginn des geistigen Lebens, an Erwachen des Gottesbewußtseyns nur zu denken ist. Darum wird das obige Factum wohl als unbezweifelt feststehen, daß der menschlichen Natur die sinnliche Herrschaft als etwas Constantes inhärirt. Eine reine Beobachtung darüber steht uns nicht einmal frei, weil die ganze Gewalt der Pädagogik ja darauf hinarbeitet, dem pneumatischen Princip so früh wie möglich aufzuhelfen, und nöthigenfalls durch allerlei gleichfalls sinnliche Beweggründe der Gewalt der σάρξ zu begegnen. Die sinnlich fühlbare Strafe, das Versprechen angenehmen Genusses, womit die elterliche Liebe den Willen des Kindes für ihre Zwecke zu bestimmen weiß, was sind sie anders als Gegengewichte gegen die sarkische Regung? Daß sie sinnlicher Art sein müssen, ist ja schon ein Zugeständniß an die Gewalt der σάρξ. Man sucht dieselbe dadurch auf ihrem eigenen Gebiete zu bekämpfen, und mit eigenen Waffen zu schlagen; wäre sie minder mächtig, so müßte das bloße Vorhalten des Rechten und Guten, die bloße Erklärung des Gesetzes schon Gewalt genug haben, um den Willen zu bestimmen. Jetzt aber wagt die Liebe der Eltern es nicht auf die so zweifelhafte Gewalt des Pneuma hin, um von dessen eigenem Erwachen den Sieg in der jungen Natur abhängen zu lassen. Bekannt mit dem Uebergewicht des sinnlichen Princips sucht sie in ihm selbst einen Verbündeten für die pneumatische Regung, setzt zum Preis des Gehorsams

einen sinnlichen Reiz, um so die σάρξ desto erfolgreicher zu bekämpfen.

Eine so durchgreifende Erscheinung, wie das Vorkommen des sarkischen Uebergewichts im Menschen, läßt keine andere Erklärung zu, als sie für ein Eigenthum der Menschennatur selbst auszugeben, und sofort da beginnen zu lassen, wo diese selbst anhebt. Das Verkennen dieses natürlichen Zusammenhangs der spätern Entwicklung mit der frühesten Gestaltung des Menschengeschlechts durch das Medium der Menschennatur ließ auf mancherlei andere Erklärungen sinnen, um den in der Schrift einmal ausgesprochenen Einfluß der ersten Thatsünde auf den spätern Zustand begreiflich zu machen. Bald sollte nach der Ansicht der Traducianer jeder Nachkomme Adams schon im Keime an dessen That Theil genommen haben; eine Hypothese, die, um das Abstammen des Geistes vom Geiste zu erklären, auf völlig mechanische Einschachtelung zurückkommt. Bald sollte Adam irgendwie als Repräsentant die Sünde für alle Nachkommen mit verübt haben, nur wußte man nicht, ob er dabei caput foederale oder seminale heißen solle. Bald half man sich durch Annahme einer Imputation von Seiten Gottes, der nach einer willkührlich gebildeten Form der Allwissenheit (scientia media) voraussehen sollte, daß Jeder an Adams Stelle eben so gehandelt haben würde, und mit Recht gleichmäßig wie dieser behandelt werden dürfe. Nicht viel unerhörter ist die scholastische Annahme, die den Beweis durch die Begriffe von genus und individuum zu führen suchte*): als Adam sündigte war er nicht allein Individuum, sondern zugleich das genus selbst, so daß Jeder, der späterhin zum Menschengeschlecht gehören will, auch dieses generelle Merkmal an sich tragen muß. Läge hier nicht der ganze Beweis in dem ächt scholastischen Vehikel des bloß logischen Begriffes: so käme er beinahe auf das oben Gefundene hinaus, daß die Menschennatur selbst die Rückwirkung jener Thatsache, als einen Einfluß auf die gegenseitige Stellung der sittlichen Principien, in sich aufgenommen hat. Das Uebergewicht, das der

*) Odo von Cambray de peccat. original. Biblioth. Patr. Colon. Tom. XV. p. 280.: In Adamo erat anima mea specie, non persona, non individua sed communi natura. Peccavi in eo non ego, sed hoc, quod sum; peccavi homo, non Odo; peccavi substantia, non persona.

sarkischen Regung aus ihrem ersten Siege erwuchs, ging, eben wie sie selbst, in die Menschennatur über und blieb ihr Erbtheil.

Nur ein Einwurf läßt sich noch gegen diese Ableitung des sündigen Zustandes aus der sündigen That, oder gegen das Uebergewicht erheben, das dem sarkischen Princip aus dessen einmaligem Sieg erwachsen ist. Er beruht in dem Schrecken erregenden Resultat, das sich aus den so zahlreich wiederholten Thatsünden seit dem Ursprunge unsers Geschlechts ergeben muß. Wurde schon durch die erste Thatsünde das sarkische Princip mächtig, so wird dasselbe sich bei jeder folgenden Sünde wiederholen, die ja unter denselben Bedingungen zu Stande kommt. Da zugestanden ist, daß eine Neigung wächst in demselben Maße, als ihr nachgegeben wird; so muß sie durch jede Wiederholung der Sünde in so ungeheurer Progression wachsen, daß ihre Herrschaft bald eine absolute seyn müßte. Wenn jedes folgende Geschlecht die Sünde der Vorfahren auf sich übernimmt: wird daraus nicht eine Sündenlast erwachsen, gegen die das etwa vorhandene pneumatische Princip bald verschwinden, und deren Gewalt sofort als unwiderstehlich gelten müßte? Gegen diese Folgerung dienen drei Bemerkungen: einmal ist das Schrecken erregende Factum auch nicht durchaus in Abrede zu stellen, daß die Gewalt der Sünde in steigender Progression wächst, und die Leidenschaft zunimmt in demselben Maße, wie sie geübt wird. Schon die gewöhnliche Erfahrung hält sich davon überzeugt. Wollen wir nicht auf die Schrift hören, die den sittlichen Zustand des Menschengeschlechts mit so betrübenden Farben schildert (Röm. 1, 25.): so möge die gewiß unbefangene Heidenwelt reden, die als Frucht reifer Beobachtung ein steigendes Verderben in sittlicher Hinsicht völlig allgemein ausspricht*). Das Factum, das durch seine schreckende Consequenz unsere Voraussetzung umstoßen sollte, ist also bis auf einen gewissen Punkt nur zu wahr. Allein man betrachte ferner die steigende Gewalt der Sünde auch nicht zu mecha-

*) Horatii Carmin. Lib. III. Od. 6. v. 45. sqq.:
Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

nisch, etwa wie eine Lawine, die bei jeder folgenden Umwälzung an Umfang äußerlich ansetzt. Bei jeder neuen Thatsünde erprobt allerdings die sinnliche Regung aufs Neue ihre Herrschaft und Gewalt: allein es sind geistige Zustände, die hier tyrannisch in einander greifen, und jenes Zunehmen unterliegt nicht gerade dem Gesetz einer geometrischen Progression; denn endlich drittens, was das Wichtigste ist, die Entwicklung des Menschengeschlechts erfolgt ja nicht so, daß das pneumatische Princip seine Gewalt gänzlich einbüßte, und keine Gegenwirkung auszuüben vermöchte. Auch die Gotteskraft hat sich ja an uns nicht unbezeugt gelassen, sondern an unserm Geschlecht vielfach ihre Gewalt erprobt. Wo ein Menschengeist sich aufmacht, dem Zuge des göttlichen Princips in uns zu folgen, und den Kampf gegen die sinnliche Regung siegreich zu bestehen: eben da ist der Fortschritt der sündigen Gewalt gebrochen, und der Boden, den sie durch mehre einzelne Siege erlangt hatte, ihr wieder entrissen. Kommt unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Geistes das pneumatische und sarkische Princip in Conflict: so darf im Allgemeinen die Gewalt des letzteren als überwiegend befürchtet werden; allein das ist ja auch gerade die Herrlichkeit der christlichen Heilslehre, daß der Mensch nicht überall sich selbst überlassen bleibt, sondern der heilige Geist Gottes auf vielfache Weise den Funken des sittlichen Lebens zu nähren, und gegen die sarkische Regung zu schirmen weiß. Jedesmal, wo der Mensch seiner sittlichen Bestimmung nachkommt, ist dem sinnlichen Principe Abbruch geschehen, und die sonst stetige Reihe seiner Wirksamkeit gebrochen. Gerade auf diesem Punkte erhellt es, wie nothwendig für das endliche Gelingen des göttlichen Reiches es ist, daß dessen Ausbau uns nicht allein überlassen bleibe: das Resultat des ununterbrochenen Fortschrittes der Sünde müßte sonst jenes so Betrübende seyn, und die Summe der sinnlichen Gewalt nothwendig die pneumatischen Regungen durchaus überflügeln und ersticken.

Der von den Symbolen geforderte Zusammenhang der spätern sündigen Zustände mit der ersten Thatsünde durch das medium der Menschennatur, wie sie aus der Zeugung hervorgeht, ist nun auch das alleinige Resultat der berühmten Paulinischen Stelle Röm. 5, 12. Einen wirklich ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde des Einen und den Sünden

der Nachkommen verlangt unweigerlich das gegenüber gestellte Stück der Vergleichung, die Erlösungsthätigkeit Christi in ihrem Verhältniß zu dem aus ihr beginnenden neuen Leben der Erlösten. Die von Paulus durchgeführte Parallele fordert zum Mindesten, daß die Grundzüge auf beiden Seiten einander entsprechen. Gesteht man auf Seiten der Sünde kein causales Verhältniß zu, läßt also für die That Adams etwa bloß einen temporellen Zusammenhang mit allen Nachfolgenden übrig, so daß etwa in ihr nur zum ersten Male die sündige Tendenz der Menschheit hervorgetreten sey, daß der erste Schritt auf einer Bahn auch die übrigen nur erst möglich mache, oder wie man sich sonst ausdrücken mag, um sich des völlig causalen Zusammenhangs zu entledigen: so ergiebt sich mit Nothwendigkeit derselbe geschwächte Zusammenhang auch auf Seiten der Erlösung. Dann war auch das Werk Christi etwa nur der erste Schritt, nach dessen Beispiel jeder folgende geschehen soll, so daß Jeder sich selbst dem Willen Gottes anschließen, oder was dasselbe ist, sich selbst erlösen müsse. Widerstreitet nun aber solche Annahme der Grundforderung der christlichen Lehre, die den Anfang des Heils mit voller Causalität in dem Erlöser findet: so wird, was bei dem zweiten Adam gilt, auch nothwendig bei dem ersten anzunehmen seyn. Ein causaler Zusammenhang ist nöthig zwischen der ersten Thatsünde und jeder folgenden Aeußerung des sündigen Princips, wie zwischen der Erlösung und dem daraus entsprungenen Heil. Nun findet aber zwischen uns und dem Urmenschen kein anderer Zusammenhang statt, als der eine der Abstammung: so wird und muß die Menschennatur, wie wir sie von ihm überkommen, das Vehikel seyn, auf welchem uns die Sünde, zwar nicht als That, aber doch in ihrer Anlage und Reiz überliefert wird. Auch ohne deßhalb Schriftstellen zu benutzen, wo das Menschenleben, von der Zeugung und Empfängniß an, als der Sünde verfallen geschildert wird*), führt die einzig mögliche Art des Zusammenhangs unsers Geschlechts mit den Stammeltern zu der kirchlichen Auffassung.

Der erste Theil des kirchlichen Ausdrucks Erbsünde hat also seine volle Erledigung: so weit die Menschennatur ver-

*) Ps. 51. 7.

erbt wird durch Abstammung, haftet ihr auch die Modification an, die als Ergebniß der ersten Thatsünde allein begreiflich war. Indeß wie verhält es sich mit dem zweiten Theile jenes Begriffs? Darf die so als erblich anerkannte Modification unserer Natur auch so gewiß als volle Sünde gesetzt werden, als das kirchliche System darauf dringt? denn auch diese Behauptung hat man stets einer unerträglichen Härte beschuldigt *).

Die Behauptung des Systems, daß die Erbsünde schon an und für sich völlig den Charakter der Sünde trage, und zwar, nach Ausführung der Concordienformel, in weit höherm Grade, als die einzelne Thatsünde selbst, scheint den bisherigen Betrachtungen durchaus zu widersprechen, da ausdrücklich die sinnliche Lust, die als erblich anerkannt wurde, ja noch nicht als das Sündliche, sondern nur als das Princip, aus dessen Wirksamkeit, sobald es mit den pneumatischen Regungen in Conflict geräth, sich die Sünde entwickelt. Auch bei den Protoplasten sahen wir ja die Sinnlichkeit schon thätig, und fanden in ihr ausdrücklich die Sünde noch nicht, um vielmehr dieselbe erst auf dem reinen Boden menschlicher Freiheit erklären zu können. Etwas Sündhaftes durfte in der Lust an und für sich nicht gefunden werden, weil dasselbe sonst mit ihr auf Gottes Schöpferkraft zurückzuführen wäre, und wir dann ein sündiges Princip hätten auch vor der ersten Sünde. Allein nicht die Sinnlichkeit und ihre Lust ist es ja auch, die als Quell der Sünde in Anspruch genommen wird, sondern das Uebergewicht, das sie im Conflicte mit dem pneumatischen Principe sofort äußert: das Mißverhältniß ist es, das zwischen die beiden Principe in unserer Natur einschritt, die Verschiebung ist es, in welche dadurch unsere sittlichen Anlagen gerathen

*) Conf. Aug. II. §. 2. p. 10.: — quodque hic morbus seu vicium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Apolog. I. §. 35. p. 56. Form. Concord. I. §. 5. p. 640.: Et primum quidem constat, Christianos non tantum, actualia delicta et transgressiones mandatorum Dei peccata esse, agnoscere et definire debere; sed etiam horrendum atque abominabilem illum haereditarium morbum, per quem tota natura corrupta est, inprimis pro horribili peccato, et quidem pro principio et capite omnium peccatorum (e quo reliquae transgressiones, tanquam e radice nascantur, et quasi e scaturigine promanent) omnino habendum esse.

sind! Hierin haben wir ja jene Modification anerkannt, die in unsere sittlichen Anlagen eintrat, und sofort zum Eigenthum der Menschennatur ward. Die Sinnlichkeit wird ja nicht an und für sich, als etwas Losgetrenntes vererbt und übertragen, sondern in ihrem Verhältniß zu allen übrigen Bestandtheilen unserer Natur, in ihrem Verhältniß zum Pneuma. Die Sinnlichkeit an und für sich wird auch jetzt ihre Forderungen ohne Sünde befriedigen können, sobald sie dabei dem pneumatischen Gesetz unterthan ist: nur in ihrem Uebergewicht über dasselbe gebiert sie die Sünde. Denn ein Zustand unserer Natur, wo doch etwas Anderes herrscht, als der allein gute Wille Gottes, wo die Gewalt, die auf unsern Willen Einfluß hat, uns geradezu unserer Bestimmung entfremdet, ein solcher soll doch nicht etwa als ein „guter gelten," oder sich des göttlichen Wohlgefallens erfreun? Schon das Uebergewicht selbst, das der sarkischen Regung zugestanden werden mußte, wird also den Charakter der Sünde in sich schließen. Wenn Bös nichts anders war, als die Entfremdung vom Willen Gottes, so wird jener Modification der Sinnlichkeit, die eben diesen Charakter an sich trägt, dasselbe Urtheil zukommen. Nicht die von Gott geschaffene Sinnlichkeit darf als bös gelten, aber wohl die Stellung, die sie durch die sündige That einnahm: und eben in dieser Stellung wird sie vererbt.

Freilich ergiebt sich daraus das gewiß sehr niederschlagende Resultat, daß die Lage des Menschen jetzt bei der Geburt nicht völlig mehr dieselbe ist, als damals bei der Erschaffung; daß er nicht mehr so gänzlich als tabula rasa betrachtet werden darf, in ungetrübter, gänzlicher Integrität, daß also dem Menschen, auch ehe er mit freier Selbstbestimmung über seine sittlichen Kräfte verfügen kann, schon ein Princip inwohnt, das einen schlimmen Einfluß auf ihn ausübt. Allein es wäre falsch verstandene Humanität, eine Wahrheit läugnen zu wollen, die selbst durch die Erfahrung so unwidersprechlich bestätigt ist. Oder wäre etwa die Hartnäckigkeit sarkischer Regungen, die jedem Pädagogen sofort als schwer zu besiegendes Hinderniß entgegen tritt, und bei gewöhnlicher Entwicklung die einzelnen Thatsünden zur unausbleiblichen Folge hat, — wäre sie etwa als nicht vorhanden aus der menschlichen Natur auszutilgen? Erst läugne man diese Schwächen, dieses offene Uebergewicht sarki-

scher Regungen ab, ehe man die kirchliche Lehre einer Uebertreibung beschuldigt, wenn sie auf deren Anerkennung dringt. Es ist in der That nicht Entstellung, sondern demüthige Anerkennung eines factisch vorhandenen Zustandes, wenn die kirchliche Lehre eine Wahrheit ins Bewußtseyn ruft, die freilich der menschlichen Selbstgenügsamkeit nicht sehr schmeichelt. Es wäre im Gegentheil Verrath an dem Menschen selbst, wenn ihm ein Uebelstand verschwiegen bliebe, der so wesentlich zur rechten Würdigung seines gegenwärtigen Zustandes gehört. Beachten wir nur immer die erhabene Stellung, welche die Symbole in ihrer ganzen Darstellung einnehmen: in dem Verhältniß des Menschen zu Gott dem Heiligen sollte nicht Alles das als Sünde anerkannt werden, was wirklich Abweichung ist vom göttlichen Willen? Hier, wo es darauf ankam, völlige Harmonie mit ihm zu bewahren, sollte nicht jede Regung, die nicht in derselben aufgeht, mit dem rechten Namen der Sünde zu brandmarken seyn? Nicht allein Zwiespalt ist ja vorhanden zwischen sarkischen und pneumatischen Regungen, sondern ein wirkliches Uebergewicht der letztern: und gerade dieses sollte nicht als Feindschaft wider Gott, als Entfremdung von ihm, und darum als durchaus sündhaft bezeichnet werden? Jene Modification der sittlichen Natur des Menschen ist also Sünde, nicht bloß weil sie stete Quelle der Thatsünde ist, sondern weil sie selbst schon den Charakter der Sünde an sich trägt. Zwischen dem menschlichen, von der Sinnlichkeit beherrschten Willen, der jeden Augenblick bereit ist, auch durch die That seine Entfremdung von Gott zu bestätigen, und zwischen dem heiligen Willen Gottes, findet nun einmal keine Harmonie statt; dieser Zwiespalt als factisch in unserer Natur vorhanden und mit ihr übertragbar, wird deßhalb nie anders als mit dem wahren Namen der Sünde bezeichnet werden können.

Nur einzelne Bestimmungen über die Erbsünde sind noch beizubringen, wodurch auf die kirchliche Ansicht von derselben ein bedeutendes Licht geworfen wird. Die eine besteht darin, daß sie als etwas auf die Natur des Menschen Bezügliches, ein naturale, dargestellt, und dann daß sie doch nicht als substantiale sondern als bloßes accidens aufgefaßt wird. Beide Bestimmungen, die auf den ersten Blick einander zu widersprechen scheinen,

wird man nur dann richtig verstehen, wenn man die Behauptungen beachtet, gegen die sie als Antithesen berechnet sind.

Das Erste: die Erbsünde ist ein naturale, ist dem Pelagianismus entgegengesetzt, der sich weigert, die Bedeutung derselben für so schwer zu erachten, um ihre Wirkungen in die innerste Menschennatur selbst aufzunehmen. Sie ist also nicht ein Makel, der bloß von Außen kommt und äußerlich am Menschen haftet*), so daß darunter die Natur selbst in völliger Integrität geblieben wäre, so daß sowohl das Anhaften des Makels, als dessen Wegschaffung vor sich gehen könnte, ohne daß die Wirkungen davon im Geringsten die Natur selbst träfen. Es zeigt sich hier aufs Neue der Ernst unsers Systems, das nichts so sehr fürchtet, als Schwächung und Verringerung der Sündenschuld. Die ganze Annahme ist übrigens nur eine Folgerung aus dem, was oben über die Vorzüge des Urzustandes gesagt ist. Steht es fest, daß dieselben sämmtlich aus dem einen ungetheilten Act der Schöpfung hervorgingen, also sofort integrirende Theile der Menschennatur waren; so ergiebt es sich als nothwendig, daß jede Veränderung, die damit vorging, sey es Verlust oder Wiedererlangung, auch sofort die Menschennatur selbst treffen mußte. Ist darum Erbsünde vor Allem als Verlust jener Vorzüge des Urzustandes aufzufassen, so wird ihre Beziehung auf die Menschennatur eben so eng seyn, als dieß von dem göttlichen Ebenbilde selbst galt.

Hier erst tritt die gänzliche Differenz unsers Systems von dem katholischen ins Licht. Erst durch einen zweiten Act der Begabung ließ dieses das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit zu der bereits völlig angefertigten Menschennatur hinzutreten**), so daß, was dadurch geschenkt ward, nie ein völliges Eigenthum unserer Natur werden konnte. Jene Vorzüge bleiben ihr so fremd, daß sie auch wieder verlohren gehen können,

*) Form. Concord. I. §. 21. p. 642.: Reprobantur hi — Pelagiani errores: — quod peccatum originis tantum sit externus quidam, nullius prope momenti, naevus, aut adspersa macula, aut corruptio tantum accidentium et qualitatum, cum qua et sub qua nihilominus natura suam bonitatem et vires, etiam in rebus spiritualibus habeat et retineat.

**) Cat. Rom. 1. 2. 19.: Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod

ohne die Natur selbst zu verletzen; mag ihr Verlust immer beklagt werden, so ruhet doch darauf weniger Gewicht, weil der Mensch sich nun wieder in dem Zustande vor der Begabung, also als Werk des Schöpfers in einer immer recht bedeutenden Stellung, befindet. Die Erbsünde erscheint dann als ein Verlust, den man wohl wird verschmerzen können. Statt dessen gilt bei uns sowohl der ursprüngliche Besitz, wie der nachherige Verlust, als ein Ereigniß auf dem Boden der sittlichen Natur selbst: jener erscheint dadurch um so kostbarer, und dieser um so betrübender, weil er die tiefsten Spuren in unserm sittlichen Wesen selbst zurückgelassen hat.

Die Folgerichtigkeit unsers Systems in dem Punkte der Erbsünde beruht durchaus auf der schriftgemäßen Auffassung der ursprünglichen Vorzüge: entbehrte es allen Grundes, dieselben anders, als durch den einen Act der Schöpfung an den Menschen gelangen zu lassen; so müssen sie damit sofort zum vollen Eigenthum unserer Natur erhoben, und ihr Verlust eben so innig mit der Menschennatur in Verbindung gebracht werden. Die ursprünglichen Vorzüge bestanden ja in der Anlage zur völligen Harmonie mit dem Willen Gottes; der Verlust derselben bezeichnet also einen Zustand unserer sittlichen Kräfte, wo diese Harmonie durch das Uebergewicht der Sinnlichkeit getrübt ist, oder in der Unmöglichkeit, jene Harmonie so rein hervorzurufen, als ob gar keine Störung durch die Sünde eingetreten wäre: das sind doch in der That Vorgänge, welche die sittliche Natur selbst berühren, und nicht etwa außerhalb derselben vorgehen. Der Vorzug bestand in einer Modification der sittlichen Factoren, in einem bestimmten Verhältniß derselben gegen einander, machte also recht eigentlich deren Geltung und Gestaltung aus: der Verlust modificirt beide anders, rückt sie in ein neues Verhältniß; das sind doch wiederum Vorgänge auf dem Boden unserer sittlichen Natur, und nicht etwa Ereignisse, die bloß draußen bleiben. Das ist doch, wie die Concordienformel darauf dringt, gewiß nicht bloße Hemmung von Außen, wie wenn die Kraft des Magnets durch einen schädli-

autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit: — tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit.

chen Saft unterdrückt wird; es sind doch fürwahr nicht Flecken oder Makel, die der Oberfläche mitgetheilt oder von ihr entfernt werden könnten, ohne daß die innere Qualität dadurch verändert würde!

Erst hier läßt sich auch der wesentliche Vorzug unserer Lehre vor der gegenüberstehenden pelagianischen Entstellung gehörig begreifen. Der erste Vorzug: sie ist inniger, demüthiger, religiöser, sie weigert sich nicht, einen Schaden in unsere eigene Natur zu übernehmen, der dort mit vieler Selbstgenügsamkeit von uns abgewehrt wird. Man beachte immer wieder, es handelt sich um die Stellung des Menschen, Gott dem Heiligen gegenüber: welches Bekenntniß wird da dem Menschen im Bewußtseyn seiner Schuld geziemen? etwa das Pharisäische: ich danke dir Gott u. s. w.; oder die Stellung des Zöllners: Gott sey mir Sünder gnädig? Wenn es sich allein darum handelt, auszumachen, was menschliche Leistung vermag den Forderungen des heiligen Gottes gegenüber; wenn gefragt wird, ob nach Eintritt der Sünde uns noch dieselbe Reinheit verblieben ist, als vor demselben: da sollte es noch gestattet seyn, uns dem Schuldbewußtseyn dadurch zu entziehen, daß wir das Mangelhafte unserer Leistungen als etwas bloß Aeußeres, unsere Natur nicht Berührendes darstellen? Welche von den beiden angedeuteten Ansichten die demüthigere, und darum religiösere ist, braucht wohl kaum noch gefragt zu werden. Aber auch wissenschaftlicher und dem Verständniß näher liegt die Ansicht, die Beides, sowohl den ursprünglichen Besitz, als auch dessen nachherigen Verlust auf die innerste Natur des Menschen übernimmt. Nur so kommt eine Einheit in die Handlungsweise Gottes, während eine Trennung des ersten Erschaffens und nachherigen weitern Begabens eine Duplicität ohne jeden erdenkbaren Grund darböte. Alles Stehenbleiben bei Gegensätzen, für die eine höhere Einheit gewonnen werden kann, ist aber Widerspruch gegen das wissenschaftliche Verständniß überhaupt. Ferner auch schriftgemäßer, ja allein schriftgemäß ist unsere Auffassung, so lange das Wort noch gilt, daß Gott den Menschen zum Ebenbilde schuf; so lange die Darstellung Pauli noch Geltung hat, der fürwahr Röm. 7 die Sünde nicht als ein dem Menschen Fremdes, nur von Außen ihn Berührendes darstellt, sondern als ein Princip, das seinen Sitz in der in-

nersten Menschennatur selbst aufgeschlagen hat, und auf dem Boden unsers sittlichen Wesens jenen gefährlichen Kampf anhebt. Auch auf den ganzen Zusammenhang der christlichen Heilsordnung ergeben sich daraus die wichtigsten Folgerungen: hat das Ebenbild und dessen Verlust nur eine rein äußerliche Bedeutung, so wird auch der dritte Punct, der sich daran knüpft, die Erlösung ebenfalls nur die Oberfläche der menschlichen Natur streifen. Nur jenes innige und demüthige Bekenntniß, das die Schwere der Sündenschuld um nichts verringert, sondern sie gern und völlig auf sich übernimmt, vermag dann auch wieder deren Aufhebung, die Erlösung zum vollen Eigenthume, anzunehmen, und deren Wirkungen auf das innerste Heiligthum des menschlichen Geistes überzutragen. Ein volles Verständniß für den Zusammenhang der christlichen Heilsordnung überhaupt ist also nicht anders möglich, als durch demüthige Uebernahme der Sünde in die Menschennatur.

Die zweite Bestimmung, die dieser Annahme durchaus nicht widerspricht, sondern sie erst völlig zurechtstellt, lehrt nun, daß die Erbsünde nicht die Substanz des Menschen, sondern nur ein Zufälliges an ihm, ein accidens ausmache. Die nächste äußere Veranlassung dieses Satzes liegt in den Bewegungen innerhalb der lutherischen Kirche selbst, wo das obige Princip, das Gewicht der Sünde in keinem Stücke zu verkleinern, eine wirklich manichäische Uebertreibung hervorgerufen hatte. Bey der bekannten Verirrung des Flacius ist immer noch jenes demüthige Princip bemerkbar, das, um die Sünde ja ganz auf unsere Rechnung zu übertragen, dieselbe geradezu zur Menschennatur selbst macht. Von solcher Schwärmerei hielt sich der Lehrbegriff mit rühmlicher Besonnenheit fern, und richtete dagegen besonders die Bestimmung, daß die Erbsünde bloßes accidens sey*); sie hat wie ein Aussatz den menschlichen Organismus ergriffen, — ist aber von der Substanz desselben selbst

*) Form. Conc. I. 33. p. 645.: Originale peccatum — in hominis natura aut essentia habitat, eamque corrumpit, quemadmodum in lepra corporoli ipsum corpus leprosum, et lepra ipsa in corpore, non sunt unum et idem. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est, hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat.

stets zu unterscheiden. In dieser Angabe findet sich nun die trefflichste Bestätigung dessen, was über den Ursprung der Sünde oben ausgemacht ist: sie ist streng als eine Erscheinung auf dem Boden der menschlichen Freiheit zu begreifen, darum durch keine Nothwendigkeit irgend einer Art herbeigeführt. Es liegt ja gerade in dem Begriffe des accidens, worauf die Symbole dringen, daß es eintreten könne, und auch nicht; nie aber durch eine nothwendige Entwicklung der Sache zu Stande komme. Ist es doch, als ob die Verfasser der Concordienformel jene Behauptung nicht bloß gegen die flacianische Ueberspanntheit, sondern ausdrücklich gegen eine dogmatische Richtung unserer Tage berechnet hätten, welche die Sünde durch Annahme ihrer Nothwendigkeit zwar nicht in die Substanz des Menschen, aber doch in die substanzielle Einheit der Weltentwicklung aufnehmen wollen; gegen sie ist kein sichereres Palladium für die wahre sittliche Freiheit zu ersinnen, als der kirchliche Satz von der Zufälligkeit der Sünde. Sie ging als ein Ereigniß, das auch eben so gut hätte unterbleiben können, ganz allein hervor aus der freien Selbstbestimmung des Menschen, und bleibt stets von dem zu unterscheiden, was an der menschlichen Natur als Anordnung Gottes betrachtet werden muß.

Die beiden Behauptungen, daß die Erbsünde ein naturale sey und doch kein substantiale am Menschen, widersprechen also einander nicht, sondern dienen zur gegenseitigen Ergänzung; jenes giebt den Umkreis an, in welchem die Wirksamkeit der Erbsünde angetroffen wird: die Sphäre, in welche sich der Schaden ausdehnt, ist das Innere der sittlichen Menschennatur, und nicht etwas für sie bloß Aeußerliches; die zweite Bestimmung erklärt sich über den Ursprung der Erbsünde und wehrt diesen von der Menschennatur als einen nothwendigen ab: obgleich wirkend und verderbend innerhalb dieser Sphäre, trägt diese doch nicht den Keim dazu als unausbleiblich; ihr Entstehen hätte eben so gut auch unterbleiben können.

So viel über das Wesen und den Ursprung der Erbsünde, um die kirchliche Lehre davon in das rechte Licht zu stellen; nur über deren Folge als Strafe drängen sich noch einige Notizen auf. Nach der Untersuchung über Sündenstrafen im Allgemeinen muß als Strafe der Erbsünde alles das verstanden werden, was durch schmerzvolle Einwirkung auf das mensch-

liche Bewußtseyn in demselben die Größe der Schuld zur Anerkennung bringt, und so die Sehnsucht nach Tilgung derselben hervorruft. Von den Symbolen*) wird nun eine doppelte Art der Strafe unterschieden: die eine, die zugleich Strafe der Sünde und Sünde selbst sey, und die andere, die eigentlich den Namen der Strafe verdiene.

Die erste Classe von Strafen würde jede Schwierigkeit verliehren, wenn vielleicht die wirklichen Thatsünden, als Folgen der Erbsünde, zugleich deren Strafen hießen; allein ausdrücklich werden als Strafen hier eben die beiden Stücke genannt: Mangel des göttlichen Ebenbildes und Concupiscenz, die oben ganz genau das Wesen der Erbsünde selbst ausmachten; schon die logische Genauigkeit wird dadurch verletzt, wenn Strafe, die ausdrücklich Folge seyn muß, mit dem Wesen der Sache verwechselt wird, woraus sie folgt. Allein ausdrücklich wird auch die Erbsünde als dauernder Zustand jenes Mangels und der Concuspiscenz nicht Strafe ihrer selbst genannt, sondern Strafe des Gen. 3. geschilderten Sündenfalles: die ausdrückliche Bezugnahme auf die biblische Erzählung, die besondere Anführung der Straffentenz zeigt hinlänglich, daß Erbsünde als dauernder Zustand für eine Folge der ersten Thatsünde (peccatum originis) erklärt werden soll, und dagegen wird führwahr nichts einzuwenden seyn, daß ein elender Zustand, auch wenn er selbst wieder Sünde ist, zugleich Strafe für die That heißt, aus welcher er hervorging. Es kommt kaum darauf an, daß der Mensch, um das Strafende dieses Zustandes zu empfinden, Bewußtseyn von seinem sittlichen Elend haben müsse; auch ohne dieß ist das Elend, das der Zustand in sich schließt, ein factisch objectives. Der Mensch ist ja doch einmal unwidersprechlich gewiß seiner Bestimmung entfremdet, von dem Ziele abgewichen, das seines Lebens Aufgabe, aber zugleich auch dessen Seligkeit ausmachte; auch ohne daß er dessen sich in diesem Augenblick bewußt wird, ist des Elends Gewalt groß genug, um vielleicht gleich darauf bey einigem

*) Apolog. I. §. 47. p. 58.: Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata: mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poenae sunt. Est enim natura humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat, et impellit ad omnis generis peccata.

Besinnen zu erwachen, und dann die heilende Kraft der Strafe auszuüben. Allein auch jenes Bewußtseyn des Elends fehlt dem Menschen nie ganz: Paulus wenigstens in seinem Geständniß spricht dem sündigen Menschen (Röm. 7, 22.) so viel Bewußtseyn vom sittlichen Gesetze zu, um noch Lust zu haben am Gesetze Gottes, sich also der Verwerflichkeit und des Elends der Sünde völlig bewußt zu werden; auch dem Sünder wohnt also eine Ahnung in, daß er durch jedes neue Vergehen sich weiter entfernt vom Willen Gottes, und eben wegen des Bewußtseyns um dieses sein Elend ist jede Sünde für ihn auch sofort eine Strafe der vorangehenden. Mit dem Gefühl der Entfremdung muß auch die Sehnsucht wachsen, und wegen dieses schmerzlichen Seelenzustandes, dem auch die Verstockung sich nach Pauli Zeugniß nicht ganz entziehen kann, wird die neue Sünde als Strafe der andern gelten.

Verschieden davon ist die zweite Classe der Strafen im eigentlichen Sinne, wozu der Tod und allerlei körperliche Gebrechen gezählt werden, streng nach der Straffentenz Gen. 3, 15. An einer biblischen Grundlage dieser kirchlichen Ansicht darf also nicht gezweifelt werden, da auch Röm. 5, 12. die Verbindung zwischen Sünde und Tod als factisch eingetreten wiederholt. Eine leichte Erledigung dieses Satzes kann man so finden, wenn man unter dem Tode gar nicht die Auflösung des leiblichen Daseyns, oder den wirklich körperlichen Tod versteht, sondern irgend etwas Anderes, entweder den zweyten Tod im Hades (Apokal. 2, 11. 20, 6. 14.), oder nur irgendwie ein Symbol oder Complex des totalen Verderbens, sowohl des geistigen als leiblichen, daraus macht. Beide Auffassungen mögen eine gewisse Begründung in der Schrift haben; allein beide reichen nicht hin, um die volle Evidenz der Stellen zu widerlegen, wo der Tod im ganz eigentlichen Sinne mit der Sünde in Verbindung gebracht wird. Die Androhung des Todes Gen. 2, 17. ist so durchaus ohne jede Andeutung eines andern Sinnes ausgesprochen, die darauf gebaute Straffentenz Gen. 3, 17. bezeichnet so völlig auch in den Einzelheiten die körperliche Auflösung, die den Menschen zurück führt zur Erde, von der er genommen ist, daß eine unbefangene Exegese dabei an nichts anders, als den leiblichen Tod denken kann. Dasselbe gilt von Röm. 5, 12., wo ohne jede Nebenbedeutung der Tod zu allen Menschen durchgedrungen heißt, also auch zu denen, die nicht dem zweiten Tode im Hades erliegen, und

auch zu denen, die nicht die höchste Summe geistigen oder leiblichen Elends erdulden. Daß an andern Stellen eine Schwächung und bloß symbolische Auffassung dafür sich erweisen läßt, darf das Gewicht unserer Stelle nicht verringern, so lange der hermeneutische Canon feststeht, daß der klare Sinn Grundlage zur Auslegung des verschränkten, und die eigentliche Bedeutung früher als die uneigentliche und tropische seyn soll. Bey Gen. 3. wird dieß außerdem dadurch klar, daß neben dem Tode allerlei schmerzliche Zustände und körperliche Gebrechen genannt werden als Folge der Sünde, Krankheit und Schmerzen, dürftiges Auskommen, schwieriger Unterhalt, Undankbarkeit der harten Erde, die nur unter Schweiß und Arbeit sich den Ertrag abgewinnen läßt. Die Strafsentenz bewegt sich also auf einem Gebiete fort, dem gewiß nur der Tod als Auflösung des leiblichen Lebens sich anreihen kann. Für einen wirklichen Zusammenhang des leiblichen Todes mit der Sünde, der körperlichen Gebrechen aller Art, also der Ereignisse auf dem rein leiblichen Gebiete mit sittlichen Zuständen muß demnach das ausreichende Verständniß gefunden werden.

Zwei Fälle sind denkbar, um zwischen Sünde und Tod ein causales Verhältniß festzustellen: entweder der Zusammenhang ist ein völlig absoluter, so daß der Tod ohne Sünde nie eingetreten wäre; oder er ist ein relativer, so daß demselben in Folge der Sünde nur gewisse Beziehungen erwuchsen. Im erstern Falle würde ohne die Sünde völlige Unsterblichkeit unser Loos gewesen seyn; im letztern hat er durch die Sünde etwa eine Gewalt erhalten, die ihm früher abging, jetzt aber vielleicht bey ihm die Hauptsache geworden ist. Auch im letztern Sinne besteht immer noch ein causales Band zwischen Sünde und Tod, wie es von den Symbolen in Anspruch genommen wird.

Die Entscheidung über diese Fragen soll nun nicht etwa vom physiologischen Gebiete aus, sondern als rein dogmatisches Problem aus dem Zusammenhange des christlichen Glaubens selbst nach Schriftstellen gesucht werden. Sonst würde leicht als Resultat der Naturwissenschaften sich die Forderung ausführen lassen, daß ein Körper, so organisirt wie der menschliche, so aus denselben Stoffen wie die übrige Natur zusammengesetzt, sich schwerlich dem gemeinschaftlichen Gesetze der

Wiederauflösung in seine Theile werde entziehen können. Will man sich nicht zu der gemachten Behauptung verstehen, daß der Sündenfall nicht allein die sittliche Natur des Menschen verändert, sondern die gesammte Schöpfung in ihren gegenwärtigen Zustand herabgezogen habe, wodurch freilich die factisch vorhandene Welt in ihren wichtigsten Beziehungen dem Schöpferact Gottes entnommen, und den Fehlgriffen des Menschen überantwortet würde: so dürfte der Mensch nach seiner Verwandtschaft mit der übrigen organischen Natur kaum dem Gesetz, das Desorganisation des Organischen gebietet, entzogen werden. Indeß so evident ein Beweis vom Boden der Naturwissenschaft auch geführt werden könnte: es soll hier nichts gelten als der Zusammenhang des christlichen Glaubens nach klaren Schriftstellen.

Nach der von Paulus Röm. 5, 12. gezogenen Parallele zwischen dem ersten und dem zweiten Adam bleibt eine der ersten Forderungen unsers Systems die strenge Analogie zwischen dem Eintritt der Sünde in die Welt durch den Fall, und ihre Tilgung durch die Erlösung; was dort positiv begann, erhält hier seine negative Aufhebung; und eben diese streng durchgeführte Zusammenstellung gewährt einen sichern Faden dogmatischer Untersuchung. Auf beyden Seiten wird darum das Verhältniß zwischen Sünde und deren Folge, dem Tode, gleichmäßig festgestellt werden müssen: nur in dem Sinne, wie Christus den Tod getilgt hat, kann Adam ihn eingeführt haben in die menschliche Natur; nur so weit die Erlösung ihre Kraft bewährte, darf ein Gleiches der Sünde zugestanden werden. Oder ist ja eine Differenz vorhanden, so wird sie gewiß nicht zum Besten der Sünde einzuräumen seyn, so daß das Werk der Erlösung etwas versäumt, und unbeachtet gelassen hätte; sondern höchstens kann das Uebergewicht auf Seiten der Erlösung liegen, wie Paulus auch V. 15 angiebt, indem er die Gnade Gottes und die Gabe reichlicher auftreten läßt. Zwischen Erlösung und Aufhören des Todes wird nun aber doch gewiß kein absoluter Zusammenhang angenommen werden können, so lange die Gewalt des Todes nicht auch wirklich die Erlösten verschont. Soll Besiegung des Todes, wie sie nach den klarsten Aussprüchen durch die Erlösung erfolgt ist, nichts anders seyn, als wirkliche Tilgung des Sterbens selbst: dann

ist die Erlösung an Niemand zur Wahrheit geworden, denn der Gewalt des Todes erliegen wir alle: Kennzeichen des Erlösetseyns wäre vor Allem leibliche Unsterblichkeit, wie wir deren bislang nicht theilhaftig geworden sind. So lange darum der leibliche Tod auch die Erlöseten Christi nicht verschont, wird der Sieg, den Er über den Tod davontrug, etwas anders seyn müssen, als das Wegtilgen des factischen Sterbens selbst. Der Zusammenhang zwischen dem Werke der Erlösung und dem gewonnenen neuen Leben muß demnach ein anderer seyn, als das Aufhören des leiblichen Todes: sonst erführe die Wirkung des Erlösungswerks schon durch die allergewöhnlichste Empirie die vollständigste Widerlegung. Es muß die Besiegung des Todes durch Christum auf eine Art festgestellt werden, die das fortwährend factische Bestehen desselben nicht ausschließt; der causale Zusammenhang zwischen beiden ist kein absoluter.

Nun besteht aber ausdrücklich der Sieg Christi über den Tod auch nur darin, daß er ihm nach 2 Tim. 1, 10. die Macht nahm, daß er ihm nach 1 Kor. 15, 54. den Stachel entzog, der ausdrücklich als die Sünde selbst angegeben wird; nach Hebr. 2, 15. besteht die erlösende Kraft darin, daß er die Furcht des Todes brach, womit derselbe uns als Knechte gefangen hielt. Schon hiernach geht die Einwirkung des Erlösungswerks auf den Tod nicht als eine absolute hervor, auch nicht als eine objective auf ihn sich beziehende, sondern als eine auf den subjectiven Kreis des Menschen sich erstreckende, indem die sittlichen Beziehungen abgeändert werden, unter welchen der Tod in die menschlichen Zustände eingreift. Es muß also entweder das ganze Werk der Erlösung abgeläugnet, seine Wirkung auf keinen sterblichen Menschen ausgedehnt werden, oder es steht als unabweislich fest, von dem Factum des leiblichen Todes hat es uns nicht befreien wollen.

Findet aber so zwischen dem Werk der Erlösung und dem bloßem Factum des Todes erweislich kein absoluter Zusammenhang statt: so darf derselbe auch bei dem ersten Gliede der Parallele nicht angenommen werden, oder es ergäbe sich mit Nothwendigkeit der obige Uebelstand, daß der erste Adam mehr verschuldet, als der zweite getilgt habe; daß ein Uebergewicht nicht, mit Paulus, auf Seiten der Gnade, sondern auf Seiten der Sünde zu suchen sey, ein Resultat, zu dem sich kein christ-

liches Gemüth verstehen wird. Eine Milderung oder Schwächung jener Annahme, die man versucht hat*), erhält ebenfalls von diesem Standpunkte aus ihre Widerlegung: man hat den Zustand vor dem Falle als nur einer relativen Möglichkeit des Todes unterworfen dargestellt, so daß es von der Entwicklung des Menschen selbst abhänge, ob sie zur Unsterblichkeit oder zum Tode führen werde: Letzteres sey nun durch den Eintritt der Sünde verwirklicht. Auch damit stimmt wiederum der factisch durch die Erlösung hervorgerufene Zustand nicht; denn von einer wiederhergestellten Möglichkeit des Nichtsterbens für unser Geschlecht hat die erlösete Welt gleichfalls keinen Begriff, und abermals müßte also das Werk des zweiten Adam in seiner Bedeutsamkeit und seinen Folgen für geringer erklärt werden als das des ersten.

Hiernach bleibt also nichts anders übrig, als auf einen absoluten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu verzichten, und uns mit einem relativen zu begnügen. Der leibliche Tod ist ein Geschick, das als bloßes Factum mit dem sittlichen Zustande unsers Geschlechts in weiter keinem Zusammenhange stehet, das von dem Schöpfer nicht an die zu erwartende sittliche Entwicklung geknüpft, sondern sofort als etwas einmal Nothwendiges unserer Natur auferlegt war. Dem zufolge bleibt nichts anders übrig, als den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod, den die Schrift ausdrücklich lehrt, auf Relationen zu beziehen, die der Tod erst durch das Hervortreten der Sünde erlangt hat, und die eben so durch das Werk der Erlösung auch wieder getilgt werden können. Das κέντρον, das derselbe in Folge der Sünde besaß, und das erst Christus ihm wieder genommen hat, muß durch eine Beziehung auf unsere gesammte sittliche Natur erklärt werden.

Nur als Strafe tritt der Tod mit der Sünde in Verbindung, und nur als Strafen werden nach jener Sentenz auch die übrigen leiblichen Gebrechen auf dieselbe bezogen. Die Bedeutung der Strafe ist schon so festgestellt, daß darin nicht Rache zu erblicken sey für das einmal geübte Verbrechen, sondern wohlthätige Anregung zur künftig größern Treue, so daß ihre Bedeutung mehr auf das zu erwirkende Bessere, als

*) Krabbe: Die Lehre von der Sünde und vom Tode. Harburg, 1836. S. 71.

auf das schon verübte Schlimme gerichtet seyn muß. Der Schmerz, den die Strafe in sich schließt, ist berechnet auf Anregung des Bewußtseyns um die Größe der Schuld, ist eine pädagogische Maßregel, um durch Wehethun, das der σάρξ widerfährt, ihre Gewalt zu brechen, und eben dadurch dem πνεῦμα wieder aufzuhelfen. Auch die Strafe, als göttliche Maßregel muß ja eingreifen in den sittlichen Weltenplan Gottes, und ein Beytrag seyn zur Darstellung des sittlichen Gottesreichs. Auch die Strafgewalt, die durch Eintritt des Todes und der leiblichen Schmerzen von Gott geübt wird, liegt nicht in dem bloßen Factum des Todes selbst, sondern in dem eigenthümlichen Verhältniß, worin jene Ereignisse zu der durch die Sünde umgestellten Menschennatur treten. Ohne die Sünde, und ohne die in derselben sich kund gebenden Gewalt der Sinnlichkeit, wäre der Tod nur ein der Natur gemäßes Ereigniß, das im sittlichen Leben des Menschen nur eine geringe Umstaltung hervorbrächte: höchstens der Schauplatz unsers sittlichen Wirkens würde verändert, wir folgten dem Rufe des Herrn in einen andern Kreis seines unendlichen Reichs. Allein mit dem Eintritt der Sünde hat dieß Alles eine andere Bedeutung erhalten. Die Sinnlichkeit, die ihres Triumphes froh über das Pneuma in dem menschlichen Organismus herrschte, sieht jetzt eben im Tode ihre Gewalt gebrochen; die Lust, die sie verhieß und womit sie lohnte, findet hier auf einmal sich eine Grenze gesteckt; denn der ganze Boden, auf welchem sie herrschte, geht unter, der Schauplatz ihrer Wirksamkeit ist vernichtet: der menschliche Geist, der allein die Schauer des Todes übersteht, muß es anerkennen, daß der Wille Gottes, dem sich die Lust entzog, mächtiger ist als diese, und daß nur im Anschließen an ihn Heil entstehen kann für unser Geschlecht. Nur in dieser Gewalt, die dem Tode, wie den leiblichen Schmerzen überhaupt inwohnt, um die Herrschaft der σάρξ zu brechen, darf die eigentlich strafende Bedeutung derselben gefunden werden; nur so entspricht sie der Aufgabe sittlicher Strafen überhaupt; nur so eröffnet sich uns das Verständniß, wie der Erlöser, indem er die Sünde tilgte, auch die Gewalt des Todes gebrochen hat. Als Naturgesetz war der Tod auch schon vor Eintritt der Sünde vorhanden: aber erst durch Eintritt dieser erhielt er die besondere Beziehung als Strafe.

Nur eine Bedenklichkeit erhebt sich gegen diese Ansicht von der Verbindung zwischen Sünde und Tod, entlehnt aus der Bedeutung der Strafe überhaupt*); es ist die Gefahr für die Strafgewalt Gottes selbst, oder für die Objectivität des Strafübels. Ist die Bedeutung des Todes und der Schmerzen als Strafe erst durch die Sünde des Menschen wirklich geworden, während das Factum selbst auch vorher schon in demselben Maße vorhanden war: so ist es ja eigentlich der Mensch, der die Strafe zu dem macht, was sie ist, und nicht der gerechte Wille Gottes. Heißt es nicht, der Strafgerechtigkeit Gottes fast Alles entziehen, wenn die Thatsache, wodurch sie strafen will, ihrer eigentlichen Straftendenz nach bloß mit der menschlichen Handlung in Verbindung gesetzt wird; sie zerfällt ja theils in ein bloßes Naturereigniß, theils in eine Beziehung, die erst vom Grunde des menschlichen Handelns anhebt. Wenn das Strafübel seine volle Bedeutung nur durch den Zusammenhang erhält, worein es bei uns mit der Sünde tritt; so wird es ja wenigstens doch von der Willkühr des Menschen abhängen, diesen Zusammenhang nur so weit eintreten zu lassen, als er sich dessen bewußt wird. Wer dem Schmerze des Todes trotzt, und die bessernde Gewalt der Strafe nicht anerkennt, würde darum auch gar nicht mehr eine Strafe haben. Es hinge von der menschlichen Subjectivität ab, nicht bloß, ob die Strafe ihren Zweck erreicht, sondern sogar, ob sie selbst als Strafe vorhanden ist; denn erst durch jene Verknüpfung auf dem Gebiete des menschlichen Individui wird ja das Naturereigniß zur Strafe!

Man muß es einräumen, daß die gewöhnliche anthropopathische Vorstellung von Gott, die ihn nur nach Maßgabe menschlicher Wirksamkeit handeln lassen will, sich weit eher befriedigt fühlt, wenn sie den Zusammenhang zwischen Strafe und Vergehen auch hier zu einem absoluten macht, und den Tod erst so durch die Sünde herbeigeführt werden läßt, daß er ohne dieselbe nicht vorhanden wäre; es giebt einen weit anschaulichern Begriff von der strafenden Gewalt Gottes, wenn man ihn dadurch Rache nehmen läßt für die einmal verübte That. Allein auch abgesehen davon, daß dieß der sittlichen

*) Scharfsinnig entwickelt von Krabbe am angeführten Orte.

Idee der Strafe durchaus widerspricht, daß dabei der Sieg Christi über den Tod nach Angabe der Schrift völlig unbegreiflich bleibt, läßt sich zum Glücke auch darthun, daß einmal die Objectivität des Strafübels darunter nicht leide, und dann, daß, so viel Subjectives dabei übrig bleibt, es jedesmal von der Strafe unzertrennlich ist.

Zunächst die Objectivität des Strafübels leidet nicht: dasselbe besteht ja nicht etwa darin, ob der Mensch die Verbindung der Strafe mit der Sünde einsehen, anerkennen will, oder nicht; es hängt nicht von seiner Willkühr ab, die Einwirkung des Schmerzes auf Innewerden der Sündenschuld etwa selbst erst hervorzurufen, so daß im Falle der Weigerung und Abläugnung die Strafe für ihn dann nicht vorhanden wäre; sondern davon hängt die Bedeutung der Strafe ab, daß durch sie der sarkische Uebermuth wirklich getroffen werde, und sich der höheren Gewalt des Richters beugen lerne. Wo also Herrschaft der Sinnlichkeit vorhanden ist, wie dann mit ihr erst Eintreten der Sünde beginnt, da hat der Schmerz jedesmal seine strafende Gewalt; denn er beugt unausbleiblich den kecken Uebermuth der Selbstsucht. Ist jene Herrschaft der Sinnlichkeit nicht da, wie sie denn im Zustande vor dem Falle und nach dem Erlösetseyn nicht vorhanden ist: da ist der Tod als Factum derselbe, und der physische Schmerz ist derselbe; aber es ist nichts Widerstrebendes da, an dem die Gewalt erprobt werden könnte, und er fähret dahin, ohne sein κέντρον ausüben zu können. In diesem Sinne hat Christus des Todes Gewalt gebrochen, nicht daß er etwas an demselben als Factum änderte, sondern daß er etwas an den Opfern des Todes änderte, und sie nicht mehr auf dieselbe Art davon getroffen werden. Ob sie nun aber davon so oder anders getroffen werden: das hängt gar nicht von der menschlichen Willkühr ab, sondern allein von der Thatsache, wie weit sie noch der Gewalt der Sinnlichkeit unterworfen sind, oder nicht. Herrscht die Sünde noch bei ihnen, so ist der Schmerz des Todes, wie er die Sinnlichkeit trifft, jedesmal und unausbleiblich derselbe, und das Strafübel ein völlig objectives, denn unweigerlich übt es seine factische Gewalt an dem, was ihm widerstreitet, es beugt mit Nothwendigkeit den Trotz sarkischer Regungen. Ist es demnach als Fügung Gottes anzuerkennen, daß der Schmerz

des Todes und der leiblichen Gebrechen gerade diese Wirkung hervorbringen muß, die bei allem Widerstreben der Sinnlichkeit derselben eine Grenze setzt, und ihre Ohnmacht darthut gegen den göttlichen Willen: so ist es ja doch immer und überall Gottes Hand, die da straft, und sein Richteramt bleibt über alle menschliche Willkühr erhaben.

Kaum ist es deßhalb nöthig, die bloß subjective Beziehung in dem Verhältniß zwischen Sünde und Tod, die aus der obigen Darstellung gefolgert werden könnte, dadurch zu entschuldigen, daß ein solches minimum des Subjectiven bei jeder, sittlich zu rechtfertigenden, Strafe unerläßlich ist: etwa daß der zu Strafende selbst eine Verbindung zwischen dem Schmerze, der ihn trifft, und der Sünde, die er verübte, anerkennen muß, weil ohne dieß Bewußtseyn der Zweck der Strafe durchaus unerreicht bliebe. Auch auf dieß minimum können wir verzichten, weil die volle Objectivität dabei hinlänglich dadurch gesichert ist, daß das Schmerzliche der Strafe jedesmal und unausbleiblich sich an dem vorhandenen Trotz der Sinnlichkeit kund giebt. Nicht deutlicher kann die obige Ansicht von dem eigentlichen Sinne des Strafübels ausgedrückt werden, als von Melanchthon in der Apologie geschieht*): er zeigt, daß im Zustande des Erlösetseyns der Tod, obgleich er factisch als Naturgesetz eintritt, dennoch nicht mehr Strafe ist, weil ihm die Beziehung auf den sündigen Zustand fehlt. Der Erlösete ist schon von den sarkischen Regungen frei, die den Tod als etwas sie Ueberwältigendes fürchten müßten: wo die Todesfurcht in Folge der Erlösung verschwunden ist, da hat der Tod seinen Stachel eingebüßt.

Nur die letzte Bestimmung der kirchlichen Lehre ist noch beizufügen, wornach dennoch die Dauer der Erbsünde theilweise über das ganze Leben auch der Erlöseten ausgedehnt wird: sie heißt nur der Schuld nach getilgt; dagegen ihr materiale dauere auch nach der Taufe und der daran geknüpften Er=

*) Apolog. VI. §. 56. p. 194.: Mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, ut prorsus novi resurgamus. Neque jam in morte credentis, postquam fide terrores mortis vicit, ille aculeus est et sensus irae, de quo dicit Paulus (1 Cor. 15, 56.). Aculeus mortis peccatum est, potencia vero peccati lex. Illa potencia peccati, ille sensus irae vere est poena, donec adest: mors sine illo sensu irae, proprie non est poena.

lösung, und ende erst im Tode und der Auferstehung *). Hier liegt die so erfahrungsmäßige Wahrheit zum Grunde, daß von den obigen Wesentlichkeiten der Erbsünde auch das Leben des frömmsten Christen nie ganz frei bleibt. In gewissem Maße wird auch bei denen, welche die Erlösung nach besten Kräften sich anzueignen suchen, die Gewalt des Fleisches sich noch geltend machen, so daß in den noch immer vorkommenden Sünden derselben die theilweise Herrschaft der σάρξ noch anzuerkennen ist. Hiernach ist einzuräumen, daß entweder Niemand der Erlösung theilhaftig, bei Keinem also die Aufgabe Christi zur Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit erreicht sei, oder es ergiebt sich jene Forderung des Systems als nothwendig, die auch bei den Erlöseten auf ein theilweises Verharren des sarkischen Princips dringt. Nur die Art, wie dieses Verharren bestimmt, wie die Scheidung zwischen dem, was bleibt, und dem, was getilgt ist, durchgeführt wird, erscheint doch etwas sehr äußerlich und mechanisch. Daß die Schuld vergeben sei, während die Sache selbst verbleibe, heißt doch: Sünden die geschehen sind, bleiben, haben aber den Charakter nicht mehr, wodurch sie erst zu Sünden wurden; das Wesentliche daran war das Abweichen vom göttlichen Willen, und ist dieses gehoben, wie darin allein Aufheben der Schuld gefunden werden kann: so ist auch die Sünde nicht mehr da. Jene durchaus äußerliche Theilung käme ganz wieder auf die oben abgewiesene Ansicht von Schuld und deren Tilgung hinaus, wornach sie als die aufgesummte Menge von Verwirktem erscheint, deren Rechnung getilgt werden könnte, auch wenn die Sache, woraus dieselbe erwachsen ist, dieselbe bliebe. Damit stehen wir sofort wieder auf dem katholischen Boden, wornach das Steigen und Fallen der Schuld auch durch einzeln hinzukommende oder weggetilgte Beiträge bestimmt werden könnte; ein Verständniß dafür auf dem ethisch-religiösen Boden des Verhältnisses der Menschen zu Gott, wie es dem evangelischen Glauben zu Grunde liegt, ist dabei nicht mehr zu gewinnen. Allein die obige Angabe der

*) Apolog. I. §. 35. p. 56.: Semper ita scripsit (Lutherus), quod Baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale — peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod spiritus sanctus, datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam, et novos motus creat in homine.

Apologie bietet auch sofort eine andere Ansicht dar über das was bleibt von der Erbsünde, und das was getilgt ist, und zwar nach einer Zerspaltung, die bei Weitem weniger mechanisch verfährt. Die Wirkungen des heiligen Geistes, wie sie bei der beginnenden Aneignung der Erlösung durch die Taufe anheben, schreiten nur von Ertödtung der Concupiscenz fort zu neuen geistigen Regungen im Menschen, und der ganze Zustand des Erlösetseins steht als ein fortgehender geistiger Proceß nach dem minus und majus da. Wenn also auch von der Erbsünde ein Theil bleibt, während ein anderer getilgt wird, so führt dieß schon zu einer sehr geistigen Auffassung der Idee der Erlösung selbst hin. Sie ist nicht ein momentanes Factum, das mit einem Schlage an der Menschennatur Etwas gewaltsam umstellte, wie es etwa nur durch eine magische Einwirkung möglich wäre; sondern sie ist in Bezug auf den Menschen eines steten Zunehmens fähig, so daß in dem Maße ihres Fortschreitens auch das von ihr Bekämpfte, die Erbsünde im Verschwinden begriffen sein wird; die völlige Tilgung derselben kann aber erst dann erfolgen, wenn der Sitz der Sinnlichkeit selbst, unser gegenwärtiger physischer Organismus, vernichtet sein wird, wie es im Tode geschieht; das dann zu erwartende Organ unsers Geistes dagegen wird auf eine Weise bereitet sein, die der sinnlichen Lust keine Herrschaft mehr gestattet, und dieß ist die Grundlage der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

Wenn darum im Leben eines Christen, an welchem schon die Erlösung ihre Kraft bewährt hat, doch noch Sünden vorkommen, so verringere man deren Bedeutung nicht leichtfertig dadurch, daß für sie die Schuld abgeläugnet werde: sie sind eben so völlige Sünden, wie bei solchen, wo Christus noch keine Gestalt gewonnen hat; sie sind hervorgegangen aus demselben Uebergewichte des Fleisches und der Entfremdung vom göttlichen Willen. Nur darin besteht der Unterschied, daß bei jenem die Gewalt des Fleisches im Verschwinden begriffen ist, und das pneumatische Princip siegreich fortschreitet. Ein momentanes Aufhören der Sinnlichkeit und ihrer Gewalt ist so wenig kirchliche Lehre, als die Erfahrung des Lebens dafür den geringsten Beweis darbieten könnte.

Nachdem nun so über die Sünde, als Entfremdung vom göttlichen Willen die innern Verhältnisse in der menschlichen

Natur aufgefunden sind, bedarf es für deren Heraustritt in die äußere That nur einiger Andeutungen nach Maßgabe des kirchlichen Systems. Zunächst der Ausdruck: wirkliche, actuelle oder Thatsünde, erscheint in mehrfacher Hinsicht als mißlich. Er bedeutet entweder wirklich vorhandene, völlige Sünde, oder durch die That geübte Sünde im Gegensatz gegen die sündige Gesinnung. Soll er im ersten Sinne das wirkliche Vorhandenseyn der Sünde bezeichnen, so ist er schon deßhalb unbrauchbar, weil nach dem Obigen auch der Erbsünde, als dauernder Entfremdung vom göttlichen Willen der Charakter der Sünde mit voller Schuld zugesprochen werden mußte. Soll aber im zweiten Falle der Ausdruck nur die actuelle durch die That vollbrachte Sünde bezeichnen, so weiß man mit der ihr voraufgehenden sündigen Gesinnung nicht wohin? die doch jedenfalls Sünde im vollen Maße ist. Dieser Uebelstand erklärt sich daher, daß im System die sündige Gesinnung als völlig identisch mit der Erbsünde aufgefaßt wird, die ja gleichfalls einen habituell sündigen Zustand anzeigt, und also nur durch die That vollbrachte Sünden neben sich stehen hat. Gegen diese Annahme ist in so weit nichts einzuwenden, wenn nur beachtet wird, daß die sündige Gesinnung nicht bloß auf das factisch überkommene, der Menschennatur inhärirende Mißverhältniß der sittlichen Principien eingeschränkt werden darf, sondern sofort auch ein Nähren und Vermehren desselben durch eigene geistige Thätigkeit umfaßt; freilich würde dadurch auch der sündigen Gesinnung wiederum etwas Actuelles zugesprochen werden müssen, sofern sie Thätigkeit ist, aber nur innere. Actuelle Sünde muß hiernach im Sinne des Systems von den durch äußere Thätigkeit vollbrachten oder völligen Thatsünden gelten.

Der Ursprung derselben kann nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft seyn. Jedesmal, wenn die Gewalt der Sinnlichkeit sich so weit geltend macht, daß sie Befriedigung erlangt, wo das sittliche Gesetz dieselbe verbietet: da tritt die Thatsünde ein; sie ist also nichts anders als der im äußern Werk sich kundgebende Zwiespalt zwischen jenen sittlichen Principien unserer Natur. Es wäre aber arge Schwächung des Begriffs der Thatsünde, wenn sie aus irgend einer andern Quelle abgeleitet würde: als solche nennt man wohl den Irrthum, wo alles darauf ankommt nur zu zeigen, welche Verbindung zwischen der bloß

intellectualen Bedeutung des Irrens und der rein sittlichen des Sündigens statt findet. Es kann vielleicht so angehen, daß der Werth des sinnlichen Genusses überschätzt und höher angeschlagen wird, als das höchste Gut, die Harmonie mit dem Willen Gottes. Wenn nun aber das für den Menschen einen Werth hat, dem er einen solchen beilegt, und das ihm Genuß gewährt, worin er denselben findet: so wird kaum noch ein Irrthum darin erblickt werden dürfen, wenn er die sinnliche Lust dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen vorzieht; wenigstens ist diese Beurtheilung seiner Wahl wiederum von einem Standpunkte aus erfolgt, den er als den seinigen nicht anerkennt. Immer bleibt es darum mißlich, die Quelle der Sünde bloß in einem Irrthum zu finden, weil darin zu leicht eine Schwächung ihrer Schuld sich verbergen könnte. Vollends verwerflich bleibt es aber, den Ursprung der Sünde ganz von dem eignen Individuo abzuweisen, und in rein äußerlichen Gründen, Kraft des bösen Beispiels, schlechter Erziehung, Verführung u. dgl. zu suchen. Dieß Alles kann hinzukommen, um das Hervortreten der Sünde zu beschleunigen; allein nie wird ein bloß äußerer Umstand im menschlichen Geiste erzeugen, was nicht aus ihm selbst hervorgerufen werden kann. Jene Einwirkungen werden einige Kraft haben, so lange wir einmal unter dem deterministischen Einfluß der Umgebungen stehen; doch ist uns gegen sie zugleich das Palladium sittlicher Freiheit verliehen, um von ihnen allen uns unabhängig zu machen. Der Mensch in seiner Selbstständigkeit, wie das menschliche Geschlecht in seiner einmal vom Beginn an erwählten Entwicklung ist und bleibt für die Sünde selbst verantwortlich.

Fragt man endlich nach den Arten der Sünde, so läßt sich die Eintheilung nach dem aufgefaßten Theilungsgrunde verschieden gewinnen. Eine Eintheilung bloß nach der Form der Handlung und ihrem Verhältniß zum Sittengesetz ergiebt Beziehungs- und Unterlassungssünden, sofern das Gesetz selbst entweder Gebot oder Verbot ist. Die ganze Eintheilung hat indeß höchstens eine praktische Bedeutung, um dem Vorurtheil zu begegnen, als ob letztere geringere Schuld in sich schließe als erstere, als ob nur dann Sünde vorhanden sey, wenn wirklich Etwas verübt wird. Das Nichthandeln, wo es Pflicht ist, kann recht oft für das Ganze des sittlichen Reichs nachtheiligere Folgen

haben, und dem Willen Gottes in höherm Maße widersprechen, als die einzelne verletzende That. Uebrigens hat jene ganze Eintheilung für die eigentliche Wissenschaft eben so wenig Bedeutung, als der Gegensatz des Negativen und Positiven überhaupt; durch eine etwas veränderte Auffassung läßt sich jedesmal das Eine in das Andere übertragen. Auch die Begehungssünde ist eine Unterlassung; aufgegeben wird nemlich die pflichtmäßige Ausdauer in dem bessern Zustande, wie er vor Eintritt der Sünde statt fand. Eben so ist auch die Unterlassung etwas Begangenes, nemlich Verletzung des zum Handeln auffordernden Pflichtgebots.

Einen zweiten Eintheilungsgrund kann die Schwere des sündigen Handelns herleihen, wobei zuvörderst der stoische Grundsatz von der Gleichheit aller Sünden widerlegt werden muß. Er empfiehlt sich einigermaßen durch seine sittliche Strenge: das lastende Moment bei jeder Sünde besteht in der einmal geschehenen Uebertretung des göttlichen Willens. Ist dieselbe vorhanden, und damit die Grenze zwischen Gut und Bös überschritten: so scheint das Maß des weitern Fortschreitens gleichgültig zu seyn, und das Factum selbst nicht mehr erhöhet werden zu können. Allein jene Strenge behält doch immer etwas für das Bewußtseyn Verletzendes und Paradoxes, da man sich nie die Ueberzeugung wird ausreden lassen, daß die sündige That durch besondere Umstände eine höhere oder niederere Schuld annehmen kann. Christus selbst giebt Grade der Schuld an nach der größern oder geringern Bekanntschaft mit dem Gesetze, der höhern oder niederern Begabung Luk. 12, 47. Matth. 10, 15. Joh. 15, 22., nach der größern oder geringern Originalität beim Handeln Joh. 19, 11. Selbst der sonst wohl ansprechende Grundsatz, daß auch die äußere That zu der Größe der Schuld nichts beitrage, sondern Alles von dem bloßen Entschlusse abhängt, er mag nun ausgeführt, oder durch Umstände verhindert werden, enthält für das sittliche Gefühl viel Verletzendes. Die That muß doch als ein continuum gelten, das mehre Zeitmomente hindurch dauert, in deren jeglichem der bessere Entschluß erwachen, und die schon begonnene That zurückdrängen kann. Nur für den einzelnen Fall bleibt es immer mißlich, die Größe der Schuld ermitteln zu wollen, Jak. 4, 12., und darüber bleibe das Urtheil allein dem Herzenskündiger überlassen. Um die Größe der Schuld

zu bezeichnen sind mancherlei biblische Ausdrücke beliebt, die aber als bloß bildlich sofort unbrauchbar erscheinen: so die zum Himmel schreienden und stummen Sünden, nach Gen. 4, 10. 18, 20. Exod. 3, 7. Jak. 5, 4., wobei der bloß bildliche Ausdruck des Rufens zu Gott um Rache wohl schwerlich von der Schrift als Eintheilungsgrund beabsichtigt ist. Dasselbe gilt von den verzeihlichen und Todsünden, nach 1 Joh. 5, 16 ff.; denn als Gegenstück zu den Sünden πρὸς θάνατον nennt Johannes nicht etwa verzeihliche, sondern solche Sünden, für welche den Christen das Gebet zum Besten des Sünders angerathen wird; das Ganze bezieht sich also nur auf unser Verhalten gegen den Nächsten, nicht auf die Bestimmung Gottes über ihn, und so wird statt dessen nach 1 Joh. 9. der ganz allgemeine Grundsatz gelten müssen, daß jede Sünde unter den nöthigen Voraussetzungen von Gott vergeben werden könne. Zweifel daran wäre Beschränkung der Wirksamkeit Gottes und des Erlösungswerks Christi.

Für die Species der unverzeihlichen Sünden hat man wirklich auch nur einen einzelnen Fall auffinden können: die Sünde gegen den heiligen Geist Matth. 12, 31. 32. Mark. 3, 28 ff. Luk. 12, 10. Dieses Ausdrucks, und des gleichgesetzten der Blasphemie bedient sich Christus für boshafte Abläugnung der Wirkungen des heiligen Geistes, wo dieselben evident sich darthun, und für Erklärung derselben durch diabolische Mächte. Als einzelner Fall ist das Ganze so beschaffen, daß die Verhältnisse, unter welchen jene Rüge ausgesprochen war, nie wiederkehren können. Allein erhebt man mit Weglassung des bloß Localen den einzelnen Fall wissenschaftlich zu einer abstracten Allgemeinheit: so ergiebt sich ein brauchbares Resultat. Sobald Widerstand gegen den heiligen Geist, als gegen das sittliche Walten Gottes in der Welt eintritt so geschieht dann das Böse aus Princip, und tritt als das absolut Böse selbst auf. Alle übrigen Sünden geschehen nur aus sarkischen Regungen, sofern der Genuß gesucht wird, das Süße daran, nicht aber das eigentlich Sündliche. Es ergiebt sich also ein contradictorischer Widerspruch gegen Sittlichkeit selbst, und dafür ist allerdings weder Besserung noch Verzeihung denkbar; denn es fehlt jeder Anknüpfungspunkt für den Einfluß der Gnade. So wenig an Gott, als dem absolut Guten die Sünde haftet, eben so

wenig an solchem absolut Bösen auch nur eine Regung des Guten, und damit die Möglichkeit der Wiederannäherung an Gott. Dagegen steht auch exegetisch nach jenen Stellen fest, daß Christus die Pharisäer noch nicht jener Sünde schon wirklich schuldig nennt, sondern nur eine Warnung vor solch schwerem Vergehen hinstellt. Es läßt sich deßhalb hoffen, daß auch nie ein Mensch bis zu diesem Grade sinken könne, wo jeder Einfluß des pneumatischen Princips bei ihm abgeschnitten ist.

Sind hiernach diese, wie ähnliche Eintheilungen des Sündengebietes wegen des Willkührlichen dabei unhaltbar, so wird eine sichere Abtheilung desselben nur durch Zurückgehen auf die beiden obigen Factoren unserer sittlichen Natur gewonnen werden können, aus deren Gegenseitigkeit jede sittliche That ihre Bestimmtheit erhält: aus der Beachtung der Freiheit ergeben sich vorsätzliche und unvorsätzliche, des Sittengesetzes wissentliche und unwissentliche Sünden.

Vorsätzlich und unvorsätzlich scheint indeß kaum als Eintheilung für Sünde gebraucht werden zu können, da aus dem Begriff der Freiheit stets auch der Vorsatz sich ergiebt, das Unvorsätzliche also, ohne Mitwirken der Freiheit, den Charakter der Sünde verliehrt. Allein das Sündigen aus wohlbedachtem Vorsatz, mit völligem Wollen des Bösen ist schon ein so hoher Grad von Bosheit, grenzt so völlig an das Teuflische, daß auch solcher Fall für die Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens nicht gebraucht werden kann. Es wird deßhalb auch hier Alles auf ein Mehr und Minder der Freiheit und ihres Gebrauchs hinauskommen, so daß unvorsätzliche Sünden einen Zustand bezeichnen, wo zwar die Freiheit nicht fehlt, aber doch irgendwie nicht zur vollen Ausübung gelangt, der Entschluß nicht nach allen Anforderungen zu Stande kommt. Ist die Hemmung des Entschlusses eine subjective Scheu vor der Prüfung des vorliegenden Falles, Schwäche der Urtheilskraft überhaupt: so entstehen Schwachheitssünden; ist die Hemmung des nöthigen Verlaufes im Entschließen aber eine objective, so daß der Gegenstand selbst den Willen fortreißt, ehe der Entschluß förmlich zu Stande kam: so ergeben sich Uebereilungssünden. Sie sind wohl von geringerer Schuld, als wenn der Entschluß zum Handeln sich wirklich formell vollendet hatte; allein sie sind nie ohne

Schuld, denn es liegt dabei jedesmal doch auch ein Mißbrauch der sittlichen Freiheit zum Grunde.

Aus dem zweiten sittlichen Factor, dem Sittengesetz ergeben sich wissentliche oder unwissentliche Sünden. Auch hier gilt dasselbe, daß streng genommen jede Sünde eine wissentliche seyn müsse, weil wo das Bewußtseyn vom Sittengesetz und das Wissen um dessen Verletzung fehlt, der Fall gar kein sittlicher mehr ist, und also auch keine Sünde ergeben kann. Unter dem Nichtwissen ist also kein absolutes, sondern nur Stufen der Verdunkelung jenes Bewußtseyns zu verstehen: Ps. 19, 13 f. Luc. 12, 47.; ein solcher Zustand verringert wohl die Schuld, ist aber gleichfalls nie ohne Schuld, da selbst jenes Zurücktreten des Sittengesetzes nicht ohne eigene Schuld möglich ist.

Außer der Sünde als einzelnem Vergehen, kann sich das Böse nun auch noch über größere Gebiete erstrecken: entweder dem Raume nach, Sündengemeinschaft, oder der Zeit nach als ein continuum, Laster. Die Sündengemeinschaft oder Theilnahme an fremder Schuld ist nie bloß passiv, sondern setzt eigene Thätigkeit voraus, und solche liegt schon in dem Anschließen an eine Genossenschaft, deren sündige Tendenz uns bekannt ist; solche Thätigkeit liegt selbst in dem Verführtwerden; denn ohne ein Wohlgefallen und ein Sichhingeben, also ohne active Aufnahme der dargebotenen Eindrücke ist auch die Verführung nicht möglich. Dabei trägt der Verführer wohl die größere Schuld, aber auch der Verführte ist nie ohne Schuld.

Dehnt sich der Begriff der Sünde der Zeit nach aus, wird also in derselben Person zu einem continuum: so ergiebt sich das Laster; man kann also sündigen, ohne lasterhaft zu seyn, aber nie umgekehrt. Von der Erbsünde, die gleichfalls als Dauer der sündigen Richtung aufgefaßt wurde, unterscheidet sich das Laster so, daß jene Quell der einzelnen Sünden, dieses aber deren abstracter Complex ist. Zur genauern Bezeichnung des Dauernden und Continuirlichen am Laster werden verschiedene Stationen dieses Zustandes unterschieden: als Zustand der Knechtschaft, der fleischlichen Sicherheit, der Verstellung und der Verhärtung. Diesen Bezeichnungen liegt kein logisches Fundament zum Grunde, sondern sie sind aus einzelnen Schriftstellen entlehnt, die nicht gerade mit einander in Verbindung stehen; dennoch ist die Zusammenstellung glücklicher, als wenn sonst

zerstreute Schriftausdrücke in ein System gebracht werden. Das Maß jener Zustände ist von dem Uebergewicht hergenommen, zu dem allmälig die Sünde im Menschen gelangt: im Zustande der Knechtschaft, Röm. 6, 16. 20. 7, 25., wird wie immer bei der Sclaverei, der Druck als solcher empfunden, also ein theilweises sich wiederholendes Erwachen des bessern Sinnes ist dabei nicht ausgeschlossen; der Zustand der fleischlichen Sicherheit, 2 Tim. 2, 26., ist dagegen schon abgehärtet gegen die Vorwürfe des Gewissens, und das Erwachen des bessern Sinnes schon schwieriger; der Zustand der Hypokrisie, 2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 16., ist schon so mit der Sünde vertraut, daß sie zum vollen Eigenthum des Menschen geworden, und jede Aneignung des Guten nur noch Schein ist; endlich der Zustand der Verhärtung, 2 Kor. 3, 14. Röm. 2, 7. Matth. 13, 15., setzt die Herrschaft des Bösen als durchaus überwiegend, und die Umkehr von dort als kaum erreichbar.

IV.

Prädestination.

Durch den Eintritt der Sünde erscheint nun das dem Menschen zugedachte Heil gestört, er selbst dem Ziele der Sittlichkeit entfremdet, das göttliche Reich, so viel an uns lag, gehemmt. Und zwar liegt dieß Mißlingen unserer sittlichen Leistungen als ein so gänzliches vor, daß auf Ausgleichung von unserm Standpunkt nie gedacht werden kann. Es ist Ausspruch jener tiefsten Demuth vor Gott, die in dem ersten Grundsatz des evangelischen Glaubens sich kund giebt, daß der Mensch nicht eigenmächtig den Weg zurückwandeln, auf welchem er von Gott abirrte, daß er auf keine Weise sich selbst erlösen kann. Soll nun dennoch trotz des Eintritts der Sünde der Ausbau des Reiches Gottes gelingen, oder die göttliche Gnade mächtiger erscheinen, als der Welt Sünde: so ist nächste Forderung, daß nur Gott leisten könne nach seiner Kraft, was der Mensch nicht vermag nach seiner Schwachheit. Die Consequenz des Systems muß unerläßlich fordern, daß, da menschliches Ver-

dienst ohne alles Gewicht bleibt bei Lösung jener Aufgabe, nur göttliches Wirken dabei anerkannt werden darf. Und zwar kann nun göttliches Handeln nie anders, als schlechthin vollkommen wirken; selbst der Mangel muß davon fern bleiben, der einer That erst durch ihr allmäliges Hervortreten in der Zeit erwächst: sie darf weder als plötzliche Maßregel gelten, die vorher im Plane Gottes nicht begründet gelegen hätte, noch auch als Wirkung einer erst mit der Zeit eingetretenen Veränderung aufgefaßt werden, die also als neu und innerhalb der Zeit bei Gott beschlossen wäre. Nur dann trägt die Handlungsweise den Charakter des Vollkommnen an sich, wenn sie von Ewigkeit her als Beschluß bei Gott feststand, so daß ihre Verwirklichung in der Zeit wenigstens auf Seiten Gottes dabei nichts Neues setzt. Dieß sind die zwingenden Gründe, welche die Wirksamkeit Gottes bei unserer Beseligung als ein Decret von Ewigkeit her, und zwar, weil dabei jede Einwirkung menschlichen Verdienstes ausgeschlossen bleibt, als ein absolutes Decret auffassen lassen: wollen wir auch nicht sagen, Gott handele dabei nach Willkühr, so wird doch eingestanden werden, er handele dabei auf eine uns schlechthin unbegreifliche, von menschlichem Verhalten unabhängige Weise.

Aber noch mehr: die einfache Erfahrung lehrt, daß die Erlösungsanstalt in Christo von Einigen benutzt werde, von Andern nicht, daß Einige dadurch gebessert werden, während Andere in Sünden verharren; ergiebt sich nun daraus die Erwartung, daß auch Einige zur Seligkeit eingehen werden, Andere nicht, so zwingt wiederum die Consequenz des Systems zu der Annahme, daß auch dieser Unterschied nur von dort ausgehen könne, wo die ganze Wirksamkeit selbst liegt, von dem Willen Gottes. Die Leistungen des Menschen sind ja ausdrücklich als mitwirkend ausgeschlossen, können also am wenigsten irgendwie den Erfolg bestimmen helfen. Kommt also ein Theil der Menscheit dem Willen Gottes nach, ein anderer nicht, so kann es nur so seyn, weil es so seyn soll; der Wille Gottes muß dem Einen dazu die Bestimmung verleihen, dem Andern versagen; ein Theil muß ohne Rücksicht auf seine Wünsche, Bestrebungen, Leistungen erwählt, der andere verworfen seyn, d. h. das Decret Gottes stellt sich als ein particulares heraus. Und hier will sich nun auch durchaus kein Ausweg darbieten!

Steht einmal die Prämisse fest, daß dem Menschen durch die Erbsünde gänzlich jeder Antheil an seiner Erlösung abgesprochen wird, so ist jener Consequenz des absoluten und particularen Rathschlusses Gottes gar nicht mehr zu entgehen. Jede Abweichung davon erscheint als ein Zugeständniß von wenigstens einiger Kraft zur eigenen Erlösung. Mit dem Schreckensworte des Pelagianismus scheuchten die Vertreter dieses strengen Systems *) jeden Versuch zur Milderung zurück, und sind dabei jedesmal im Vortheil, sofern sie stets an den Grund- und Hauptsatz des evangelischen Glaubens anknüpfen, an die Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade. Sie verbinden damit ein Gefühl der Demüthigung vor Gott, wie es der religiösen Anforderung so ganz entspricht; jene völlige Entsagung auf eigenes Verdienst, jenes unbedingte Unterwerfen unter die Handlungsweise Gottes sagt so völlig dem Bewußtsein der eigenen Schwäche zu; das tief religiöse Element in dem gänzlichen Hingeben an Gott hat dieser Auffassungsweise von Augustin bis auf Calvin und Schleiermacher stets die größte Hochachtung gesichert, so wie das Zwingende der Schlußfolge dabei dem auf Consequenz dringenden Verstande zusagte.

Und dennoch hat eine Consequenz, die sich so offen darlegt, jedesmal Widerspruch in der christlichen Kirche gefunden! Wollen wir auch davon absehen, daß Augustins Strenge sofort in der abendländischen Kirche, bei aller Verehrung vor seinem Namen, abgewiesen ward, daß sogar unter seinem Namen ein bedeutender Zusatz pelagianischer Lehre in das kirchlich katholische System eindrang, und über ein Jahrtausend bis zu gänzlicher Entstellung der christlichen Heilslehren sich erhielt, wollen wir hievon absehen, weil bei Entstehung des katholischen Semipelagianismus die hergebrachte ascetische und hierarchische Praxis die Hauptsache war, da die kirchliche Gewalt über die

*) Schleiermacher über die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen in der theologischen Zeitschrift, von Schleiermacher, de Wette und Lücke, S. 7.: „So erscheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber sich dann auch die strenge Calvinische Erwählungsformel will gefallen lassen, oder ob er dieser mit ihren Folgen durch die Lutherische Formel aus dem Wege gehen, aber dabei auch sich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade lossagen, und auf seinen eigenen Füßen stehen will."

Gewissen sich bald genug allein auf ihr Pönitenzsystem, also Verdienstlichkeit der Werke, gründete; wollen wir auch auf die zweite Erneuerung der Frage durch Gottschalk nichts geben, weil der Widerspruch dagegen durch Rabanus Maurus und Hinkmar von Rheims nicht eben die lautersten Quellen und würdigste Art der Ausführung verräth: so wiederholte doch den Widerspruch so entschieden die Reformationszeit selbst, daß sich die lutherische Kirche von jener Strenge entschieden lossagte, ungeachtet sie durch ihre eigenen Prämissen auf das Zwingendste zu ihr hingetrieben ward. Das Fundament, worauf das ganze Reformationswerk erstieg, ist ja durchaus die evangelische Verzichtung auf eigenes Verdienst vor Gott; dem ersten Auftreten Luthers gegen den Ablaßkram, wie seinem ganzen theologischen Bildungsgange liegt diese feste Ueberzeugung zum Grunde, daß nur durch Gottes Gnade das gute Werk in uns angefangen und vollendet werde. Schon hatte er im Streite gegen Erasmus (de servo arbitrio), wie Melanchthon in der ersten Ausgabe seines dogmatischen Compendiums, sich auf die Consequenzen daraus für die Erwählungslehre eingelassen; selbst die Confession (Art. 5.) trägt davon eine unverkennbare Spur. Und dennoch in der weitern Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft ein so entschiedenes Zurückgehen von jenen Folgerungen! Dennoch scheute man den offenen Zwiespalt mit der Schwesterkirche calvinischen Bekenntnisses nicht, um nur dem Zwingenden des absoluten Rathschlusses zu entgehen; scheute, wie gewöhnlich angegeben wird, das viel Schlimmere nicht, die Inconsequenz im eigenen System, um nur aus der einmal betretenen Bahn wieder loszukommen, gewann über sich das gewiß dem wissenschaftlichen Forscher so schwere Geständniß diesen Punkt nicht völlig erklären zu können, sondern sich bei allen seinen Dunkelheiten beruhigen zu müssen. Hier werden also jedenfalls sehr zwingende Gründe vorliegen, die einem folgerechten Schlusse aus jener Prämisse entgegen treten; es müssen selbst religiöse Momente seyn, die ein Aufgeben dessen erzwingen, was gerade aus religiösem Interesse gefordert wurde.

Und in der That liegen die Gründe auch gar nicht versteckt, wodurch die lutherische Kirche zu jener Protestation bestimmt ward: sie liegen in der Gefahr für sittliche Freiheit, die daraus erwächst, und zwar für Freiheit, nicht in dem Sinne,

wie oben das liberum arbitrium der Symbole aufgefaßt wurde, sondern für jene Willensfreiheit, die als erster Factor unserer sittlichen Natur erwiesen ist. Es handelt sich hier nicht etwa darum, ob der Mensch im Stande seyn soll, völlig vor Gott verdienstliche Werke zu vollbringen, ob er die vires in spiritualibus besitze, also sich selbst zu erlösen vermöge, es handelt sich nicht um die Forderung, ob er den Willen Gottes in demselben Maße vollbringen könne, als wenn die Sünde gar nicht bei ihm eingetreten wäre, eine Voraussetzung, die ja auch unsere Symbole mit ächt augustinischer Religiösität verworfen haben; sondern es handelt sich um sittliches Wirken überhaupt, um Freiheit in einem Sinne, wie sie nie aufgegeben werden darf, wenn der Mensch noch als sittliches Wesen bestehen und für das sittliche Reich Gottes wiedergewonnen werden soll; es ist die Erlösungsfähigkeit, um die von unserer Seite gekämpft wird, wenigstens eine solche Fähigkeit, die das Erlösungswerk auf geistig dynamischem, und nicht bloß mechanischem Wege uns anzueignen gestattet.

Mit der absoluten Erwählungslehre ist die menschliche Freiheit in einem Sinne vernichtet, daß der Mensch gar nicht mehr ein sittliches Wesen bleibt, was nach dem Obigen bei der Lehre von der Erbsünde und dem spirituellen Unvermögen doch immer noch als nothwendige Forderung festgehalten werden konnte. Es kehrt damit sofort jene Alleinthätigkeit Gottes auf sittlichem Gebiete wieder, jener ethische Pantheismus, der keinem freien Wesen unter Gott sittliches Handeln gestattet. Steht nemlich schon in Voraus der Erfolg unsers Strebens fest, daß der Eine zu den Erwählten, der Andere zu den Verdammten unwiderbringlich eingehen wird, so muß diese Nothwendigkeit des Endpunkts doch auch nothwendig auf die vorangehenden einzelnen Momente der Entwicklungsreihe einwirken, wenn nicht jeder Causalzusammenhang zwischen der Reihe und ihrem Endpunkte aufgehoben werden soll: dann aber ist nicht allein das ewige Geschick des Menschen, sondern auch jede darauf vorbereitende Handlungsweise nicht mehr sein Werk, sondern Wirkung der dabei zu Grunde liegenden göttlichen Vorherbestimmung. Was wird dabei aus dem unwidersprechlich in uns redenden Bewußtseyn, das uns wenigstens Selbstbestimmung über das Materiale der That, über das Ja oder Nein der Handlung bei-

legt, ja, was das eigentlich Entscheidende dabei ist; wie verhält es sich mit der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen, die doch nur aus der freien Verfügung über unsere Kräfte erwachsen kann? Sie geht als erste und nothwendige Grundlage sittlicher Persönlichkeit verlohren, und versinkt vor dem Allwirken Gottes in Nichts! So bleibt die Frage gar nicht mehr auf dem Boden der christlichen Oekonomie, wie sie erst mit dem Bewußtseyn der Sünde beginnt, sondern wird zu einer rein speculativen Forschung sublimirt über die Stellung des Endlichen zum Unendlichen überhaupt. Ist das Decret Gottes, wie es sich denn ergab, ein ewiges, so liegt der ganze uranfängliche Verlauf mit auf seinem Gebiete: die Ohnmacht des Menschen darf dann nicht erst mit Eintritt der Sünde beginnen, wie das System so entschieden lehrt, sondern hat ihren Grund in dem Zwingenden der göttlichen Vollkommenheit, die vor dem Falle doch dieselbe war, als nach diesem. Die Herrlichkeit des Urzustandes, des göttlichen Ebenbildes ist nichtig; denn wie hätte sie neben dem göttlichen Alleinwirken als eine sittliche bestehen können? Ja der Fall selbst, das erste Erwachen der Sünde muß gleichfalls im Decrete Gottes begründet seyn; Gott hat dasselbe gewollt; er allein ist Urheber der Sünde; wie soll der Mensch noch länger für Etwas verantwortlich seyn, das nicht er, sondern Gott verursacht hat? So tritt der ganze Verlauf der menschlichen Entwicklung wieder unter das Gebot der Nothwendigkeit mit rein manichäischer Färbung. Aus Schleiermachers eigenen Zugeständnissen geht hervor, daß die Consequenz der Erwählungslehre dazu zwinge, auch den Fall unter das göttliche Decret aufzunehmen, und also nur die Stellung der Supralapsarier als die eigentlich calvinische betrachtet werden dürfe*). Und dabei bietet er keine andere Auskunft, als daß die Sünde von Gott geordnet sey mit Rücksicht

*) Schleiermacher a. a. O. S. 76.: „Je mehr man den ganzen erlösungsbedürftigen Zustand des menschlichen Geschlechts, auf den ja alle Führungen der göttlichen Vorsehung berechnet sind, von Adam ableitet, um desto weniger kann man sich überreden, daß sein Fall nicht sollte göttliche Vorherbestimmung gewesen seyn." — Calvini instit. rel. chr. cap. 14. §. 18. p. 485. edit. Genev. 1550.: „Lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari."

auf die Erlösung, Gott also als der Urheber eines Mangels dastehe, bloß um denselben wieder aufheben zu können! So lange das Menschenherz sich sagen muß, daß ihm und sonst Niemanden die Schuld der Sünde obliege, so lange wir der Willensfreiheit bedürfen, um uns völlig unserer Sündenschuld vor Gott anklagen zu können: eben so lange bleibt es nicht Demuth, jene Allthätigkeit Gottes zu behaupten, die uns der Sündenschuld überhebt, sondern es ist Verletzung der Idee der Heiligkeit selbst, die auf Gott solche Consequenzen bürdet. Mit dieser Ansicht trifft der volle Manichäismus zusammen, wenigstens in dem Resultate, daß der Mensch frei ausgeht von der Sündenschuld, und jenes religiöse Leben, wie es nur mit sittlicher Freiheit gewonnen werden kann, nie Phantom sey.

Auf Abwehrung der sittlichen Gefahren bei der absoluten Erwählungslehre sind deßhalb auch deren Vertheidiger vor Allem stets bedacht gewesen, weil das Zwingende eines solchen negativen Criteriums gegen die christliche Wahrheit des Lehrsatzes gar zu offen zu Tage liegt. Der letzte Vertreter dieser Theorie, Schleiermacher, hat dabei vielleicht das Aeußerste geleistet; allein es konnte doch nur in so weit gelingen, als er an den lutherischer Seits aufgestellten Beispielen zur Veranschaulichung der sittlichen Gefahr gerade das Zwingende des absoluten Decrets ignorirte, und sich allein an die freilich nie cessirende moralische Verpflichtung hielt, die auch ungeachtet jener Gefahren ihre Forderungen an uns aufstellt. Schleiermacher nahm bei seinem Beweise, wie wenig durch jenes Decret die Sittlichkeit gefährdet werde, die drei Fälle auf, an welchen die Bretschneiderschen Aphorismen gerade dieses zu erweisen suchen, und entwickelt, daß sowohl der Erste, der sich so weit gebessert hat, um sich zu den Erwählten rechnen zu dürfen, als der Zweite, in welchem sich noch Sünde und Gutes streiten, als auch der Dritte, der sich unfähig fühlt zur Besserung, immer noch dem Gebote der Sittlichkeit unterliegen. Er ist dadurch im Vortheil, daß die drei Fälle vom sittlichen, wahrhaft inhaltsvollen Entwickelungsgange selbst entlehnt sind, worin, wie sich weiter unten zeigen wird, nur die lutherische Ansicht sich ausspricht; er ist damit von dem streng formellen calvinischen Standpunkte, der nur Gute und Böse, Erwählte und Verworfene kennt, schon abgetreten, und nun auch den strengen Consequenzen auf sei-

nem Gebiete schon ausgewichen; er kann deßhalb das Verletzende der strengen Erwählungslehre schon immer als etwas Secundäres behandeln, und braucht sich auf den Nerv des Beweises nun gar nicht einzulassen. Soll die Gefahr im ganzen Maße anschaulich werden, so darf die Betrachtung gar nicht von menschlichen Zuständen anheben, sondern von dem Verfahren Gottes, wo ja die Wurzel des ganzen Begriffes liegt; dann nemlich wird es Schleiermacher wohl nicht mehr gestattet seyn, den ihn um die Erwählung Befragenden so lange wegzuschicken, bis er sich gebessert habe, um dann mit ihm weiter darüber zu reden! Ganz nach der Taktik der Concordienformel muß der Beweis nur von dem Factum der absoluten Erwählung selbst anheben, und von hier erst auf menschliche Zustände hinüberblicken. Entweder der Mensch ist erwählt, oder nicht; jedenfalls aber der Rathschluß Gottes über ihn untrüglich, durch kein Bestreben von unserer Seite abzuwenden: so ergiebt sich mit Nothwendigkeit die völlige Lähmung der eigenen Geisteskraft, die ja weder zur Beförderung der Seligkeit, noch zur Abwehrung der Verdammniß das Geringste beizutragen vermag, und also völlig zwecklos aufgewandt würde. Schleiermacher hat bei seiner versuchten Widerlegung dieser Gefahren die Sache sich dadurch leicht gemacht, daß er gar nicht auf das Zwingende des Rathschlusses sich einließ, gar nicht vom calvinischen Standpunkte die Frage behandelte, sondern nur bei verschiedenen moralischen Individuen die noch immer gültige Kraft der sittlichen Forderungen nachwies, ohne indeß den offenen Zwiespalt zu lösen, in welchen gegen sie das absolute Decret selbst tritt. Das Schwierigere dabei, die Widerlegung der in der Concordienformel ausgeführten Anklagen gegen Calvin hat er fein genug unberücksichtigt gelassen.*)

*) Formul. Concord. XI. §. 10. p. 800.: Si ad vitam aeternam sum electus, nihil saluti meae decedet: etiamsi absque omni poenitentia omnis generis scelera atque flagitia designavero; — nesessario enim salvabor, quia electionem Dei fieri necessario oportet. Sin vero praedestinatus non fuero, nihil prorsus mihi profuerit, etiamsi verbum Dei meditatus fuero, poenitentiam egero, in Christum credidero etc., quia praedestinationem Dei neque impedire neque mutare potero. Neque vero tantum homines impii, verum etiam pii quandoque in has cogitationes veniunt et incidunt —: quid? si non ab aeterno ad salutem electus seu praedestinatus es, omnis tuus conatus, totusque labor tuus irritus erit. —

Ein solches Determinirtseyn, wie es die calvinische Formel ohne alle Milderung fordert, gilt, wie schon bemerkt, nun nicht bloß von dem letzten Resultat, sondern bei einigermaßen consequenter Durchführung auch von den Einzelheiten des sittlichen Entwicklungsganges selbst: auch in dem einzelnen Falle muß von Gottes Allthätigkeit bestimmt seyn, ob diese gute That vollbracht werde, oder nicht; nur sofern eine physische Anstrengung darin liegt, ob ich die Hand aufhebe zum Verbrechen, kommt sie mir selbst zu; was Ethisches darin liegt, hängt nur von Gott ab, dessen Alleinwirken ja sonst dadurch beschränkt würde. Es erwächst daraus ein Determinismus, der den Menschen nicht etwa bloß abhängig macht von den ihn umgebenden Umständen, Verhältnissen, Eindrücken, sondern abhängig von einem Zwange, der deßhalb der höchste ist, weil er aus der Vollkommenheit des göttlichen Willens entspringt.

Wäre dem Menschen jedesmal die volle Consequenz der strengen Erwählungslehre vor Augen, so dürfte er sich eben so wenig auch im gewöhnlichen Leben nur zu einem Entschluß verstehen, sofern dazu immer sittliche Anstrengung gehört, als er im Großen und Ganzen darauf denken kann, dem göttlichen Gebote mit Freiheit sich anzuschließen; eine ethische Qualität hat doch jede Handlung, eine Beziehung auf das Gedeihen des sittlichen Reichs ist überall, wo der Menschengeist wirksam ist; deßhalb kann eine Theorie, die den eigentlichen Nerv des sittlichen Handelns durchschneidet, folgerecht nur zu Fatalismus und Quietismus führen: sie nimmt uns mit der Freiheit auch die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen. Wenn dieser Erfolg bei den Koryphäen jener Theorie nicht eingetreten ist, so konnte dieß nur durch eine praktische Inconsequenz gelingen, indem sie ungeachtet ihrer Theorie auf sittliches Handeln nicht verzichten, und durch ihr Beispiel zeigen, daß das Herz oft stärker ist, als der Verstand, und der Mensch oft besser, als seine Theorie.

Auch die übrigen Gründe, womit Schleiermachers dialektische Gewandtheit die strenge Erwählungslehre zu stützen suchte, kommen größtentheils auf ein Nichtbeachten des sittlichen Moments hinaus, das doch bei der ganzen Frage die Hauptsache ist. So soll das Unerklärliche an dem göttlichen Rathschlusse und das resignirende Zurückgehen auf ein non liquet dabei durch Vergleichung anderer Sphären entschuldigt werden, wo

gleichfalls dem Menschen nichts als das Geständniß des Nichtwissens übrig bleibe. Warum hat Gott hier Sandwüsten erschaffen, und dort Berge, und dort blühende Fluren? warum läßt er von der Gesammtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden, und beläßt andere in der Unpersönlichkeit und dem Tode? warum führt er einige wirklich ans Licht, und giebt andere hingegen schon im Mutterleibe, oder gleich bei der Geburt dem Tode wieder zurück*)? — Allein diese Fälle sind durchaus mit dem unsrigen nicht gleichartig, sobald man festhält, daß Schöpfung sowohl der Menschen als der übrigen Natur nur Mittel war, um das sittliche Gottesreich zu realisiren; Ausführung der Heiligkeit, wozu einige erwählt, andere verworfen würden, aber der Zweck selbst. Bei dem Unerklärlichen der Schöpfung können wir uns immer auf ein non liquet zurückziehen, ohne etwas Anderes, als ein Nichtwissen darüber zuzugestehen, warum Gott gerade diese und nicht andere Mittel für seinen Zweck ergreife, dabei aber völlig seiner Weisheit zutrauen, daß gerade die ergriffenen Mittel sicher zum Ziele führen werden. Dagegen bey dem absoluten Willen in der Erwählungslehre ist die Frage die, weßhalb doch Gott wohl seinen eigenen Zweck nicht wolle, und deßhalb von Ausführung seines Reichs im Widerspruch mit sich selbst gerade die ausschließe, die er doch auch als Werkzeug dafür geschaffen hatte. Auch der Berg und die Sandwüste werden an ihrer Stelle dem göttlichen Plane entsprechen, der höher steht, als alle geologische Forschung; und wenn Geborenwerden und Sterben eine Fügung Gottes ist, wie denn nur er den Mutterleib erschließt und Menschen wieder abruft aus ihrer Lebensbahn: so wird er dabei Alles, wenn auch unerforschlich für unser Wissen, dem höchsten Plane dienen lassen; dagegen ein Beschluß, der dem Menschen das Böse aufnöthigt, wäre Widerspruch Gottes gegen seinen heiligen Willen selbst; und nöthigt er dem Menschen das Gute auf, so hört es eben damit auf, gut zu seyn, weil es nicht mehr Product der Freiheit bleibt. Gerade das Mechanische, das dadurch in der ganzen Heilsordnung hervorgerufen wird, verletzt dabei am schärfsten, und wird auch nicht dadurch abgewehrt, daß etwa der Zwang selbst auf geistigem Wege, durch Hervorrufung des Glaubens

*) Schleiermacher a. a. O. S. 88.

in den Seelen der Erwählten gefaßt wird: auch der gezwungene Glaube ist nicht mehr jene evangelische πίστις, die als Bedingung der Gnade Gottes gefordert wird; das Walten des heiligen Geistes im Gemüthe des Menschen wäre weder ein geistiges, noch ein heiliges, wenn ihm der Zwang der Nöthigung anklebt und wenn es den Nerv der Freiheit durchschneidet.

Dieß sind also die Gründe, weßhalb die lutherischen Symbole sich von einer Lehre lossagen mußten, zu der sonst ihre Prämissen allerdings zu führen schienen. Es ist die Gefahr für Sittlichkeit überhaupt, wodurch sie von jenem Resultate zurückgehalten wurden: ob durch eine Inconsequenz? davon weiter unten; hier möge es nur als entschiedener Lehrsatz der Kirche ausgesprochen seyn, daß die calvinische Formel ihrer sittlichen Gefahr wegen zurückgewiesen werden muß. Die Freimüthigkeit, womit die Symbole die Sache der Sittlichkeit als Hauptaufgabe der Religionstheorie führen, geht bis zur Aufstellung des exegetischen Canons: nur die Auffassung der Offenbarung in der Schrift könne die richtige seyn, die sittlich werthvolle Wirkungen sichert, nicht zur Verzweiflung treibt, sondern mit Milde und Tröstung das zagende Gemüth erhebt. Eine Auffassung der Erwählungslehre kann nicht die rechte, eine Anwendung derselben nicht die gesunde seyn, wodurch Unbußfertigkeit oder Verzweiflung im Menschen erregt und bestärkt würde. Nur deßhalb legt uns die Schrift den ganzen Lehrsatz vor, um uns zur Buße zu ermahnen, und zur Sorge für das Seelenheil zu erwecken. Muß nicht schon die großartige und freie Auffassung der ganzen christlichen Heilsanstalt in diesem exegetischen Canon die Herzen für die symbolische Theorie gewinnen, selbst wenn der Vorwurf wahr wäre, daß wir nur durch eine Inconsequenz zu jener Stellung gelangen könnten? Würde dann nicht vielleicht das Herz eben so viel Recht haben, als der Verstand, und die Forderung überwiegen, daß auf keinen Fall die Interessen des göttlichen Reiches verletzt werden dürfen? Aber eben jene Inconsequenz, die man unserm Systeme vielfach aufgebürdet hat, und die sogar von dessen Wortführern recht oft zugestanden ist, muß nun doch entschieden geläugnet, und durch folgerechte Entwicklung der Begriffe zurückgewiesen werden.

Ehe indeß zur Entwicklung der kirchlichen Lehre übergegangen werden kann, ist eine bisher fast immer übersehene

Feststellung des Bodens vorauszuschicken, auf welchem sich die Frage befindet, und der Kampf gegen Calvin durchgeführt werden muß. Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Problem, wie es die Symbole fassen, gar nicht dasselbe, wie das von Calvin behandelte ist: sie sind zwei Wettläufern gleich, die gar nicht dasselbe Ziel erreichen wollen, oder zwei Fechtern, deren Streiche stets neben einander hinfahren, auch gar nicht die Absicht haben, sich zu treffen. Calvins Standpunkt ist ein völlig speculativer, der die Stellung des endlichen Willens des Menschen zu dem unendlichen Gottes feststellt; das Zwingende, das er in dem göttlichen Rathschlusse auffindet, um damit die menschliche Freiheit zu erdrücken, ist ja nur aus Auffassung der göttlichen Vollkommenheit entstanden, es ist nur jene Alleinthätigkeit Gottes gemäß dem Begriffe göttlicher Allmacht, es ist jener ethische Pantheismus, für den er ficht; nur indem er den Hebel des Beweises an den sublimen Begriff göttlicher Wirksamkeit anlehnt, vermag er solches Resultat zu erzwingen. Die Folgerungen aus dem Zusammenhange der christlichen Oeconomie, die Sätze von dem totalen Verderben unsers Geschlechts treten immer nur erst in secundärer Stellung auf, und unterstützen jene Behauptungen; aber auch ohne die Idee der Erbsünde, und ohne deren entmuthigende Folgen wäre die Sachlage ganz dieselbe, und menschliche Freiheit durchaus neben dem Wirken Gottes nichtig. Schleiermachers Verfahren setzt dieß ins volle Licht, der den Fall mit seinen Folgen selbst erst aus dem göttlichen Decrete hervorgehen läßt, und die supralapsarische Stellung als die allein consequente erklärt. Von dieser sublimen, speculativen Auffassung wissen nun die lutherischen Symbole gar nichts, sondern fassen das ganze Problem rein innerhalb der christlichen Oeconomie, wie sie mit dem Bewußtseyn der Sünde anhebt, und daraus die Heilsanstalt in Christo gewinnt. Die Prädestination der Concordienformel ist gar keine Theorie über die Stellung des menschlichen Willens zur göttlichen Allmacht, sondern entwickelt bloß den Verlauf der Erlösungsanstalt Christi selbst: sie sagt nur etwas über die Kinder Gottes aus (p. 798. §. 5.), ist in Jesu Christo geschehen (p. 799. §. 8.), ihre einzelnen Stücke (p. 802. §. 15 sq.), wie sie weiter unten ausgeführt werden sollen bezeichnen nichts anders, als den Gang, den das Erlösungswerk

in den Herzen der Menschen von der Erweckung des Glaubens bis zur endlichen Erlangung der Seligkeit nimmt: schon darin, daß die Prädestination so viele einzelne Acte in successiver Entwicklung umfassen soll, liegt der Beweis, wie wenig sie jene absolute Zurechtstellung des menschlichen Willens zu dem göttlichen seyn kann. Nur hier also, innerhalb des Gebietes der christlichen Heilsordnung, bewegt sich die Theorie der Symbole, und es muß zu den größten Ungereimtheiten führen, ihre Resultate mit den calvinischen, von rein speculativem Bedürfniß ausgegangenen, nur vergleichen, geschweige denn sie mit einander ausgleichen zu wollen. Unser Universalismus ist gar kein Gegensatz gegen den calvinischen Particularismus, und deßhalb konnten die polemischen Streiche der beiden Systeme den Gegner nie zu Boden strecken, weil sie ihn nicht einmal erreichten. Die Untersuchung ist hiernach aber gezwungen, auf Beides einzugehen, auf Calvins System eines ethischen Pantheismus in der Erwählungslehre, und auf das, was lutherisch-symbolische Lehre darüber ist.

Die Verpflichtung, Calvin auf sein sublimes Gebiet zu folgen, und dort im speculativen, nicht im religiösen Interesse, ihm Rede zu stehen über das Verhältniß des endlichen Willens zu der göttlichen Vorherbestimmung, wird, obgleich von den Symbolen nicht anerkannt, doch sofort von den lutherischen Systematikern aufgenommen; allein da sie nicht beachteten, daß sie damit ganz bestimmt über den Boden der Symbole hinausgedrängt waren, und nun doch auch in ihrer neuen Stellung das symbolische Resultat von der Allgemeinheit der göttlichen Liebe festhalten wollten, kamen sie bald genug in ziemliches Gedränge. Da ergaben sich die Schwierigkeiten: wie das doppelte Decretum, ein universelles, das Allen die Gnade zudenkt, und ein particulares, das sich nur auf diejenigen beziehet, die wirklich derselben theilhaftig werden, sich zu einander verhalten; es ergab sich ein doppelter Wille Gottes, voluntas antecedens und consequens, die aber unerhört genug einander widersprechen dürfen. Unsere Untersuchung hält sich gar nicht für verpflichtet, diese spätere Ausbildung als kirchliche Lehre zu vertreten, und wenn sie Calvin auf sein Gebiet der Prädestination folgt, so geschieht es mit dem ausdrücklichen Vorbehalt,

daß dort gar kein lutherisches Dogma vorliegt, weil unsere Prädestination sich auf ganz andere Voraussetzungen stützt.

Die eigentliche Nöthigung, wodurch Calvin zu seinem decretum absolutum getrieben ward, liegt in der Qualität des göttlichen Handelns: wo Gott wirkt, da wirkt er vollkommen und erschöpfend, also zugleich nöthigend und unwiderstehlich; er bedarf nicht allein keiner Mitwirkung für seinen Zweck, sondern schließt dieselbe auch als Beschränkung seiner Handlungsweise aus. Ja die Idee des göttlichen Handelns verneint auch jede Zeitentwicklung, muß wenigstens als Plan und Wille Gottes urewig seyn, nicht allein dem Resultate nach, sondern auch in den Einzelheiten des Verlaufs unabänderlich feststehen. Dieß auf das Werk der menschlichen Besserung übergetragen, so wird auch hier die göttliche Wirksamkeit, wie sie doch als Grundlage des christlichen Glaubens anerkannt wird, nur eine zwingende, von Ewigkeit her bestimmte seyn. Entweder Gott wirkt gar nicht, oder er wirkt ganz; jede Unvollständigkeit seines Wirkens, wodurch allein für die menschliche Freiheit ein Raum eröffnet werden könnte, würde auch sofort etwas Unvollkommenes auf Gott übertragen; nur das decretum absolutum ist mit der Idee des vollkommenen Gottes vereinbar.

Fassen wir dieß Problem näher ins Auge, so läßt sich die Frage in eine doppelte auflösen: einmal, ist jene Allthätigkeit Gottes unvermeidlich im Verlaufe seines Wirkens selbst, wie es sich, abgesehen von der Ewigkeit seines Entschlusses, in der Zeit offenbart? und dann, wird an der göttlichen Wirksamkeit dadurch etwas verändert, wenn sie nicht im Verlaufe der Zeit aufgefaßt, sondern als ewig in den uranfänglichen Moment eines Rathschlusses zusammengedrängt wird? Daß wir ein Recht haben, so zu unterscheiden zwischen der Form eines ewigen Rathschlusses, und dessen allmäligem Hervortreten in der Zeit, wird wohl unverfänglich seyn, da ja selbst der höchste Entwicklungspunkt des göttlichen Rathschlusses, die Erscheinung Jesu, auch erst eintrat, als die Zeit erfüllt war.

Die erste Frage: ist die Wirksamkeit Gottes bei dem Werke der Besserung und Vollbringung des Guten, eine solche Alleinthätigkeit, daß sie jede Mitwirkung freier sittlicher Wesen schlechthin ausschließt? ist vollständig schon in dem Obigen gelöset durch die Stellung der menschlichen Freiheit gegen die göttliche Vollkommenheit. Es wurde eine Beschränkung der

göttlichen Allmacht durch das Erschaffen freier Wesen nicht nur zugestanden, sondern auch dadurch gerechtfertigt, daß Gott selbst dieß Verhältniß wollte, indem er ihnen sittliche Freiheit verlieh, ihnen von der Gesammtaufgabe sittlichen Wirkens einen bestimmten Ort zu freier Behandlung anwies. Daß Gott herabsteigt in die Schranken menschlicher Beschränktheit, um den Endlichen von seiner unendlichen Freiheit zu leihen, ist ja der Grundgedanke der ganzen christlichen Oeconomie. Nur solche Allmacht war als die göttliche anzuerkennen, die nicht planlos wirkt, und im willkührlichen Schaffen Wohlgefallen findet, sondern die als höchsten Zweckbegriff die Idee der Heiligkeit verfolgt, und das Reich des Sittlichen errichtet. Da dieß nun, wie sich ergab, nur durch sittlich freie Wesen gelingen konnte, so gab ihnen Gott die Freiheit mit eigener Verantwortlichkeit für ihr Thun; nur so konnte ihr Handeln überhaupt als ein sittlich schätzbares erscheinen. Dafür zeugt das unauslöschbare Bewußtsein der Freiheit, das uns angeboren ist, und die Schuld unserer Thaten unabweisbar auf uns wälzt; nur so war ja auch das Entstehen der Sünde erklärbar, wenn nicht deren Schuld auf Gott den Heiligen übergetragen werden sollte. Von dieser Erklärung der Sünde aus Mißbrauch der Freiheit, die immer noch besser ist als ihre gänzliche Abwesenheit, weil dadurch die Möglichkeit des Guten verneint würde, soll uns auch Schleiermachers hartes Wort nicht abbringen, das hierin geradezu Gottes Allmacht aufgegeben nennt, weil dieß nur heiße, Gott habe zwischen zwei Uebeln das kleinste gewählt. Nicht dieß wählte er, sondern das Gute wählte er um den niedrigsten Preis, oder vielmehr, das Erblühen seines Reichs wählte er um den allein denkbaren Preis: nur so, wie es allein entstehen konnte, durch Thätigkeit freier Wesen, wollte er das Gute, so daß dann das Böse, als unausbleibliche Folge des Endlichen seiner Werkzeuge, gleich mit in seine Voraussicht aufgenommen war. Streitet es wirklich so offen mit der göttlichen Vollkommenheit, seine Pläne durchzusetzen auf die einzig mögliche Art, so begreift sich die gewaltige Geltung nicht, die unter anderm die anselmsche Erlösungstheorie in der christlichen Kirche gefunden hat, die ja gleichfalls auf dem Grundsatze beruhet, Gott habe die Versöhnung durch das allein mögliche Mittel beschlossen, durch das Blut des Gottmen-

schen als allein ausreichenden Preis für die Sünde. Wir müssen es stets und immer wiederholen: die Allmacht Gottes gewinnt dadurch nichts, wenn sie von der Heiligkeit, der Weisheit losgetrennt, wenn ihr das Errichten des sittlichen Reichs als höchster Zweckbegriff genommen wird, bloß um sie so als völlig ungebunden hinzustellen. Nur eine Theorie, die auf Gott auch den Ursprung der Sünde zu übertragen sich nicht scheuet, und damit den Menschen der Schuld entbindet, mag solchen ethischen Pantheismus ertragen. Das lutherische System hat zu viel Ehrfurcht vor Gott, um die Eigenschaften der Allmacht und Heiligkeit aus einander zu reißen, und zugleich zu viel Demuth, um sich selbst des Sündenbewußtseyns zu entschlagen. Ist die sittliche Freiheit, von der unsere ganze Bestimmung für Erde und Himmel abhängt, nicht ein bloßes Phantom, hat Gott selbst sie durch das Geschenk der Schöpfung uns verliehen: so wird er sie auch auf eine Art uns gewährt haben, die mit seiner Vollkommenheit verträglich war; die Harmonie beider findet sich in der Idee der Heiligkeit, wozu er sittliche Wesen berief, und sie deßhalb als frei schuf. So liegt also in dem Verlaufe des göttlichen Wirkens, wie es sich in der Entwicklung der Zeit offenbart, durchaus nichts, das zu jenem sittlichen Pantheismus zwänge; durch den Zweckbegriff des sittlichen Reiches wird eine von Gott selbst ausgehende Verleihung seiner Freiheit an endliche Wesen gerechtfertigt seyn.

So bleibt nur die zweite Frage über: ob jene göttliche Thätigkeit dadurch eine Modification erleidet, daß sie jetzt als ein ewiger Rathschluß in einen uranfänglichen Moment zusammengefaßt wird? Zu einem solchen Sammeln des göttlichen Wirkens auf einen ewigen Beginn schien nemlich wiederum die Idee einer vollkommnen Wirksamkeit zu zwingen, damit dieselbe nicht erst im Zeitverlauf durch ein allmäliges Hervortreten in seinen Einzelheiten als determinirt erscheine: es muß vor aller Zeit schon in derselben Vollständigkeit vorliegen, wie es im Verlauf des Einzelnen hervortritt, also ein ewiger Rathschluß seyn. Indessen mit dieser Forderung ist auch die ganze Frage schon gelöset: ist nemlich der ursprüngliche Rathschluß Gottes durchaus conform dem Verlaufe des göttlichen Wirkens, wie es thatsächlich eintritt, nun so kann auch in dem Rathschluß selbst keine andere Schwierigkeit liegen, als in dem Ver-

laufe hervortritt; nur so konnte Gott den Rathschluß gefaßt haben, wie der spätere Erfolg es darlegt. War es unter den obigen Voraussetzungen möglich, ja nach der Idee göttlicher Heiligkeit unerläßlich, daß zwischen Allmacht und Freiheit eine gewisse Harmonie statt fand, nun dann besteht der ewige Rathschluß Gottes in nichts Anderm, als dem ewigen Wollen dieses Verhältnisses selbst. Er hat die Sache gerade so gewollt, wie sie verläuft; ihre successive Entwicklung ist nichts anders, als die Offenbarung des ewigen Willens Gottes; liegt in der Sache selbst keine Schwierigkeit, so kann auch dadurch keine hineinkommen, daß der Verlauf der Sache als ein ewig von Gott gewollter gesetzt wird. Gott hat ja die menschliche Freiheit nicht nur gewollt, sondern hat mehr gethan, hat sie auch erschaffen, sofern überhaupt zwischen dem göttlichen Wollen und Schaffen unterschieden werden darf. Ist es mit dem Begriff der menschlichen Freiheit vereinbar, daß sie als unnatürlich gesetzt, von dem Schöpferacte Gottes abgeleitet werde, so wird es mit ihr eben so gut übereinstimmen, daß sie von jeher Product des göttlichen Wollens gewesen ist; und stimmte es zu dem Begriffe göttlicher Vollkommenheit, Schöpfer der Freiheit zu seyn, so wird es auch damit harmoniren, das ewig gewollt zu haben, was die Schöpfung hervorrief.

Indeß vielleicht scheint diese Beweisart für Erträglichkeit der menschlichen Freiheit bei Vollkommenheit des göttlichen Rathschlusses ein Stratagem zu seyn, indem der Begriff der Freiheit selbst nur geradezu herüber genommen, und als ein Product des göttlichen Wollens festgestellt wird, ohne das gänzlich Unvereinbare zu beachten, das zwischen den beiden Begriffen selbst vorhanden seyn soll. Ist nicht das Zwingende eines göttlichen Rathschlusses so durchdringend, daß es den Begriff der Freiheit selbst zersetzen und in das gemeinsame Reich der Nothwendigkeit aufnehmen muß, während wir den Freiheitsbegriff völlig zusammengelassen haben, und nur in dieser compacten Gestalt dem göttlichen Rathschluß gegenüber gestellt? Man möchte das Bewältigende und Zwingende des göttlichen Rathschlusses der schmelzenden Flamme vergleichen, vor der das organische Gebilde der Freiheit nicht bestehen kann, sondern aufgelöset werden und dadurch in seine Nichtigkeit hinabsinken muß. Allein was berechtigt uns denn, den göttlichen Rathschluß dem ver-

nichtenden Strom des schmelzenden Feuers zu vergleichen, und nicht vielmehr dem belebenden Hauche, aus dem das Gottesreich erwachsen, erblühen soll zu Leben und Gedeihen? Nicht zerstörend ist der Wille Gottes, sondern belebend; nicht auflösend, sondern organisirend. Es liegt hier wiederum die frühere Differenz zum Grunde, ob bei Auffassung göttlichen Wollens nur formell das bloß Zwingende seines Wollens, oder gleich inhaltsvoll das Gewollte selbst mit in Betracht gezogen werden soll. Wer sich nur an die Form des Wollens hält, kann allerdings Allmacht und Heiligkeit aus einander reißen; wer aber den göttlichen Willen nie lostrennt von seinem Inhalte, der Realisirung des sittlichen Gottesreiches, wird damit auch immer die Bedingungen verträglich finden, unter welchen dasselbe zu Stande kommen muß. Die eigentliche Schwierigkeit bei dieser Betrachtung liegt immer darin, daß man nur formell die beiden Endpunkte der sittlichen Entwicklungsreihe auffaßte, nie aber deren Verlauf und lebendigen Inhalt; daß man nur auf das Resultat sah, Seligkeit oder Verdammniß, und von hier zurückschloß auf den Beginn im göttlichen Beschluß, Erwählung oder Verwerfung, und an diesen beiden Endpunkten meinte die Sache selbst erfaßt zu haben, die doch gerade ein lebendiger Verlauf seyn muß. Würde auf jedem andern Gebiete der Forschung ein solches Verfahren wohl gebilligt werden können, das statt in die Sache selbst, und ihren innern Gehalt einzudringen, sich nur bei ihren äußern Grenzpunkten aufhält?

Und wie unbefugt muß eine Auffassung des sittlichen Entwicklungsganges erscheinen, die dafür nur einen doppelten Ausgangspunkt kennt, so daß der Mensch entweder gut oder bös erscheint, und dadurch auch ein nur zwiefältiger göttlicher Beschluß vorausgesetzt wird; oder noch beschränkter, daß das Ziel des Menschen entweder als Seligkeit oder als Verdammniß gesetzt, und auch dafür nur ein eben so getheiltes göttliches Wollen angenommen wird! Was berechtigt denn zu solch schneidender Zertheilung, die weder Uebergänge noch Stufenunterschiede gestattet? Etwa die Ausführung des Weltgerichts Matth. 25, 46. mit alttestamentlichen Prophetenfarben, oder die weite Kluft, die nach der Parabel Luk. 16, 25. zwischen Seligen und Verdammten befestigt ist? Finden sich doch gerade am reichen Manne, da er in der Hölle und in der Qual ist, noch Regun-

gen des Mitleids, indem er der Brüder gedenkt, und ihnen ein gleiches Loos ersparen will: kann doch nach evangelischer Ueberzeugung auch solche Regung des bessern Sinnes nicht anders aufgefaßt werden, als eine Wirkung des heiligen Geistes, und so haben wir doch an seinem Mitleid und seiner Sehnsucht einen Beweis, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade sogar in die Hölle dringen, und selbst die Verworfenen zu einem Werkstück an Errichtung des göttlichen Reiches zu gewinnen wissen. Wie dürften wir wagen, solche Keime göttlicher Gnadenwirkung auch bei den Verworfenen zu übersehen, und damit die Uebergänge und Stufen in der Entfaltung des Reiches Gottes abzuläugnen? Darf denn Seligkeit anders gefaßt werden, als eben die höchste Freudigkeit im sittlichen Wirken selbst unter dem Beistande der göttlichen Gnade, und soll denn Verdammniß nur eudämonistisch, nicht sittlich, gefaßt werden als bloße Qual und Pein, vielleicht wohl gar als leibliche? Ist sie wohl etwas Anderes, als die Entfremdung vom seligen Leben in Gott selbst, kann wohl der Wurm, der nie stirbt, und die Flamme, die nie erlischt, peinigender gedacht werden, als in dem Bewußtseyn dieser Entfremdung selbst, sobald jede Hülle schwindet, womit die Täuschung der Welt das Quälende davon zu verdecken wußte? Weigern wir uns evangelischer Seits, den künftigen Zustand unter dieser vermittelnden Idee zu denken, so wird, rein vernunftgemäß geschlossen, dem katholischen Fegefeuer offen zugesteuert. Denn die Forderung liegt gar zu nahe, daß so wie die Menschen von hier abscheiden, unmöglich sofort eine Trennung auf sie passe, die nur zwei Klassen zählt, gut und bös, selig und unselig; und drängt sich dann ein Vorbereitungszustand mit großer Gewalt auf: auch hier führt also eine eigensinnige Orthodoxie abermals nach Rom.

Nicht allein die Art ist also eine völlig verkehrte, die das Resultat sittlicher Entwicklung nur als ein doppeltes kennt ohne jeden Uebergang, sondern die ganze Anschauung ist unerhört, die nur äußerlich formell auf das Resulat sieht, und von hier auf den Anfangspunkt im göttlichen Rathschluß zurückblickt, den Inhalt des sittlichen Entwicklungsganges selbst aber übersieht; gerade die Uebung der moralischen Kraft, das Arbeiten im Dienste unsers Gottes, das ist es ja, woran er Wohlgefallen hat, und das in seinem Fortgange und Gedeihen den Lohn in

sich selbst trägt. Wo die letzte Grenze dieses Wirkens liegt, das weiß ich nicht, und wann das Reich Gottes als ein fertiges dastehn wird, das weiß ich ebenfalls nicht; aber so viel weiß ich, daß die Seligkeit der Erwählten in demselben Augenblicke enden, wo ihre Verpflichtung zum Bauen am Reiche Gottes aufhörte, und daß die Unseligkeit der Verdammten ihren schärfsten Stachel verlieren würde, wenn sie das Reich Gottes durchaus fertig sähen, und der Vorwurf erlischt, daß ihre Bosheit eine wirklich schädliche gewesen, und der Antheil am sittlichen Wirken, der ihnen zugetheilt war, nun eben so gut von Andern ausgeführt sey. Die Hauptstütze der Erwählungslehre liegt in der Ansicht, daß nur zwei Endpunkte der sittlichen Reihe möglich sind, daß die Einen ewiger Seligkeit, die Andern ewiger Verdammniß factisch anheimfallen, ohne Uebergang und Stufenunterschied; sobald diese Ansicht fällt unter dem erhebenden Begriffe des einen Reiches Gottes, worin es mancherlei Gefäße giebt zu Ehren und Unehren, so wird auch von solchem Resultat nicht einseitig rückwärts geschlossen werden dürfen auf einen eben so einseitigen Zwang im Rathschlusse Gottes, sondern der lebendige Gang der Entwicklung ist zu beachten, wie sie Alle sich verhalten zu dem einen Rufe der Heiligkeit.

Damit ist nun auch schon der Weg gefunden, auf welchem überhaupt ein Universalismus in der Erwählungslehre gewonnen werden kann: es ist nemlich damit der unerhörte Widerspruch gelöset, daß ein Wille Gottes als ewiger Rathschluß gesetzt wird, der allen Menschen die Seligkeit zudachte, und dann doch hinterher eingestanden wird, daß eben dieser Wille, obgleich ein göttlicher, nicht zur Ausführung gelangt sey. Dieß heißt doch nichts Anderes, als der Wille des Menschen, der die Sünde wählte, und sich die Verdammniß bereitete, war stärker, als der Wille Gottes, der ihn zur Besserung und Seligkeit berief: dann ist doch nicht bloß eine Berechnung Gottes, die auf Alle als Bürger des sittlichen Reichs zählte, sondern selbst der allmächtige Wille, der sie dazu bestimmt hatte, des Erfolgs verlustig geworden, und es bliebe nichts übrig, als sich nach dem erträglichsten unter den gewöhnlichen Auskunftsmitteln umzusehen, entweder, nach so manchem reformirten Vorgange, einen Willen zu setzen, der nicht ernstlich gemeint sey (voluntas non seria), was aber zum Mindesten Blasphemie bleibt, da

es zugleich den Begriff des scheinbaren, unredlichen Vorgebens auf Gott überträgt, oder nach Lehrweise lutherischer Systematiker, die vor Allem den Ernst des göttlichen Willens festhalten wollen, einen ersten und zweiten Willen zu setzen (voluntas antecedens und consequens), die aber dann einander widersprechen, und auf Gott die größte Unvollkommenheit häufen. Halten wir darum den Grundsatz der lutherischen Symbole fest, daß der Rathschluß Gottes über Beseligung des Menschengeschlechts vor Allem ein universeller sey: so wird er auch auf eine Art aufgefaßt werden müssen, die denselben nicht durch den factischen Eintritt der Sünde und der Unseligkeit für einen Theil unsers Geschlechts, ungültig werden läßt. Nur dann wird also ein allgemeiner Rathschluß Gottes haltbar seyn, wenn auch der Sünder noch immer unter dem Bereich der Liebe steht, und ihm durch keinen zwingenden Beschluß der Zugang zur göttlichen Gnade verwehrt wird, wenn auch die Sünde in ihrem Entstehen und Verlaufe nicht als ein Hinderniß im Fortgange des sittlichen Reiches betrachtet, sondern überwältigt wird durch den erlösenden Willen Gottes, wenn Seligkeit nicht ein ausschließendes Recht ist, das einer abgegrenzten Klasse von Menschen bestimmt, und ihr mit Nothwendigkeit aufgedrungen wird, sondern wenn sie entspricht der Stufe, die der Einzelne in der Folgereihe des göttlichen Reiches einnimmt, wenn jeder auf seinem Standpunkte, wie er ihm durch freie Aneignung der göttlichen Gnade gewährt wird, ein selbstständiger Beitrag ist zur Ausführung des göttlichen Reiches selbst, und Gottes Rathschluß an ihm in Erfüllung geht, sofern auch er bei aller Sünde zum endlichen Siege der Sache der Heiligkeit beitragen muß.

Aber da ist ja das Zwingende des göttlichen Rathschlusses aufzugeben! — Allerdings; und hieran haben wir eben die Ansicht der lutherischen Kirche: nicht zwingend ist der Rathschluß Gottes, sondern nur wirkend; nicht Aufnöthigung des Heils liegt in ihm, sondern nur volle Causalität, aber eine solche, die durch unsere Freiheit zur Realität gelangt. Gottes Wirksamkeit ist die unerläßliche Bedingung und Ursache zu unserer Beseligung, aber der Verlauf dabei bleibt ein geistig freier. Von einem Zwange, der nur aus dem formellen Begriff des Wollens entsteht, wissen wir nichts, sondern schließen uns mit aller Innigkeit und Zuversicht an den Inhalt des Beseligungs-

ganges selbst an: die ewige Treue, die Gott hier beweiset, daß seine Gnade Jedem offen steht, der durch Christum zu ihm zurückkehrt, der Beschluß, daß der Gang der Gnadenwirkungen, wie die Schrift ihn verheißt, an jedem Einzelnen in Erfüllung gehen soll, der sich dazu verstehen will, das ist Prädestination nach unserm System.

Die ganze bisherige Behandlung der Prädestinationslehre, wie sie durch Calvins Theorie uns abgedrungen wird, ist weiter nichts, als Wiederholung dessen, was schon oben bei Aufstellung der menschlichen Freiheit zu deren Ausgleichung mit der göttlichen Vollkommenheit entwickelt ist. Calvins Stellung war eine überwiegend speculative, und nur durch Einmischung dieser Ideen in die Reihenfolge der streng religiösen Sätze konnte er ein so zwingendes Resultat herbeiführen. Ist es uns nun aber gelungen, das Bewußtseyn unserer sittlichen Freiheit als ewige Mitgift an unser Geschlecht zur Lösung der höchsten Lebensaufgabe, zu rechtfertigen: so darf daraus die Hoffnung geschöpft werden, daß eben dasselbe nun auch auf dem Boden der christlichen Oeconomie selbst gelingen wird; denn sollte wohl die Veranstaltung des Christenthums zur Knechtschaft oder zur Freiheit begründet seyn?

Gerade hier auf dem Boden der christlichen Oeconomie selbst will sich nun aber der Determinismus mit augustinischer Strenge noch einmal, und zwar weit schärfer aufdrängen, nemlich nicht mit einem Zwange von Seiten Gottes nach der Idee von dessen Allmacht, sondern dießmal von Seiten des Menschen nach der Idee von dessen Sündhaftigkeit. Steht die augustinische Prämisse in der Lehre von der Erbsünde fest, daß der Mensch selbst zum Werk der Besserung alle Kraft verloren habe: so steht damit auch die Consequenz fest, daß sein Mitwirken bei jenem Vorgange gleich Null sey, nicht weil Gott so zwingt, sondern weil der Mensch selbst jede Fähigkeit dazu verscherzt hat; es ist nicht das Bewältigende der Allmacht, die das ganze Geschäft allein für sich verlangt, sondern es ist das Erbarmende der Gnade, die dasselbe ganz aufnimmt, weil es in diesem Zustande der menschlichen Hand entsunken war. Und gegen diese Auffassung scheint auf evangelischem Boden auch gar kein Einwurf übrig zu bleiben. Nur von einer Masse Verdammter weiß Augustin, die durch eigene Schuld für immer jeden Anspruch

auf sittliche Erhebung und Seligkeit verwirkt habe: warum hat Adam gesündigt, warum trägt der Mensch das gemeinschaftliche Gebrechen der Erbsünde an sich! wir stehen dadurch außerhalb jedes Rechtszustandes; nur Strafe und ewiges Verderben ist das wohlverdiente Geschick. Beschließt nun Gott dennoch, aus dieser Schaar Verlorner Einzelne zu erretten, wer darf darin etwas anders als freie Gnade erblicken, während den Uebrigen ihr strenges Recht wird? Was diese leiden, ist das Wohlverdiente; was jenen zu Theil wird, nur Gnadenbeweis. Diese werden nicht zurückgesetzt; denn tiefer als sie schon stehen, sollen sie gar nicht fallen, sondern nur verbleiben, wohin sie selbst sich gestellt; nur jene Andern werden, ohne allen Zusammenhang mit ihrem eigenen Wirken, von Gott aus jener Reihe herausgehoben; einen Anspruch darauf hatten sie so wenig, als die Verworfenen: so werden die Einen beseligt ohne ihr Verdienst, die Andern verdammt durch eigene Schuld!

Diesen Consequenzen würde unsere Theorie sich mit aller Härte hingeben können, ohne dadurch zu jenem Determinismus aus dem Zwingenden der göttlichen Allmacht genöthigt zu werden; sie könnte die Freiheit, die sie neben dieser halten konnte, jetzt fallen lassen neben der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade. Aber auch hier treibt unsere Theorie mit der heiligsten Thatsache unsers Bewußtseyns, mit dem Factum der sittlichen Freiheit, kein solches Spiel, daß sie dasselbe ohne Tröstung aufopferte. Auch hier hat sie zu viel Ehrfurcht vor dem Inhalt der göttlichen Gnade, um das Erhebende und Tröstende derselben durch den Zusatz des Zwingenden zu vernichten, oder in ein rein Mechanisches zu verwandeln.

Aber wie gelingt es ihr, der Consequenz zu entgehen, da sie ja eben so fest wie Calvin auf dem augustinischen Boden wurzelt? Sie lehrt, daß Gott von Ewigkeit her beschlossen habe, denen, die im Glauben dem Erlösungswerke Christi sich anschließen werden, die Seligkeit zu verleihen, und diesen Beschluß nennt sie Prädestination; dagegen diejenigen, welche den Glauben verweigern, ihrem eigenen unseligen Geschick zu überlassen. Die Einzelheiten dieses Lehrsatzes stellen sich folgendermaßen heraus:

Zunächst ist Prädestination der Kirchenlehre identisch mit Erwählung, so daß es nur eine Prädestination zur Seligkeit

giebt, nicht zur Verdammniß: ihr steht also die reprobatio als Species zur Seite, und das gemeinschaftliche höhere genus für beide ist das göttliche Decret, während andere Lehrformen, namentlich die alt-kirchlich-katholische die Prädestination zum höhern genus macht, und davon zwei Arten, electio und reprobatio, unterscheidet. Wir gewinnen dadurch einen Vortheil im Ausdruck, indem wenigstens keine göttliche Vorherbestimmung zur Verdammniß angenommen zu werden braucht. Allein mehr als dieser Gewinn in der Terminologie wird dabei auch nicht erreicht; denn verhält sich Erwählung und Verwerfung wie positiv und negativ zu einander, so führt das Nichteintreten des Einen sofort das Andere zwingend genug herbei, indem kein Drittes möglich bleibt. Wird die Erlangung der Seligkeit nur durch Erwähltseyn möglich, so bedarf es für den Nichterwählten keiner weitern ausdrücklichen Bestimmung, und sein Geschick ist doch zwingend festgestellt: das Nichterfolgen des Ja schließt das Nein durchaus in sich. Der Gewinn unsers Systems ist also nur ein scheinbarer; wir vermeiden die doppelte Prädestination nur im Ausdruck, und dadurch erscheint die sittliche Freiheit des Menschen noch nicht gerettet.

Allein sie wird es, indem wir dem Zwange des absoluten Decrets durch das Zugeständniß an den Menschen entgehen, daß er selbst sich dem Erlösungswerk in Christo anschließen könne, oder nicht, so daß es von ihm abhängt, ob er sich der göttlichen Gnade erfreuen werde. Allein wird dadurch nicht sofort zweierlei aufgehoben, theils der alte evangelische Begriff von der totalen Verderbtheit unsers Geschlechts durch die Erbsünde, theils das Wirkende der göttlichen Vorherbestimmung selbst? In der That liegt hier der ganze Nerv der lutherischen Erwählungslehre selbst verborgen, und muß hier sich der Blick in den Zusammenhang des Systems eröffnen.

Rücksichtlich des ersten Einwurfes ist es nun zwar sehr einfach und bequem, sofort eine Inconsequenz im System einzuräumen, wozu sich auch namhafte Dogmatiker entschlossen haben. Ungeachtet also die menschliche Natur als total durch die Erbsünde zerrüttet gesetzt wird, soll das System doch wieder, gleichsam durch eine eröffnete Hinterthür, so viel sittliche Kraft hereinlassen, als nöthig ist, um den Menschen zur Annahme der göttlichen Gnade oder zu deren Verwerfung in den Stand

zu setzen. Man giebt zu, daß zwar Luthers strenges Halten auf dem augustinischen Boden, besonders im Kampfe mit Erasmus, die späteren Symboliker bei Vertretung der totalen sittlichen Verderbniß gefesselt gehalten, daß sie aber, um den schreckenden Consequenzen Calvins zu entgehen, stillschweigend jenen nöthigen Antheil sittlicher Kraft dem Menschen restituirt haben, um ihn zu dem Act der Annahme oder Verwerfung der Gnade zu befähigen; also eine kleine Portion Pelagianismus neben sonst entschiedenem Augustinianismus.

Was nun zur Vertheidigung unsers Systems gegen diesen Vorwurf der Inconsequenz zu sagen ist, das liegt sämmtlich schon in der obigen Darstellung der Erbsünde selbst. Es bestand ja die Totalität des Verderbens nach dem lutherischen System nur in dem Unvermögen, aus eigener Kraft die Erlösung zu bewirken, oder in Harmonie mit dem Willen Gottes zurückzukehren, in der Unfähigkeit, eine Gerechtigkeit zu leisten, wie sie vor Gott gilt, in der Unmöglichkeit solcher sittlichen Werke, die denselben Werth hätten, als wenn die Sünde und die einmal erfolgte factische Abweichung von dem Willen Gottes gar nicht eingetreten wäre. Davon war die absolute Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum die Folge, keineswegs aber eine Ertödtung der ganzen sittlichen Anlage selbst. Ein Ueberrest derselben, und zwar ein sehr bedeutender, war von den Symbolen selbst eingestanden, da sie dem Menschen im Stande der Sünde doch wenigstens die ganze justitia civilis ließen, und der Apostel Paulus sogar die heiße Sehnsucht schildert, womit auch der sündige Mensch auf die That der Erlösung harret, selbst so noch Lust hat am göttlichen Gesetz. Sollte denn dieser Ueberrest nicht hinreichen zur freien Aneignung des Erlösungswerks, wenn es nicht von uns erwirkt, sondern von Gott angeboten wird? dazu bedarf es doch nur eines minimum von Kraft, und dieß ist ja in dem lutherischen Systeme hinreichend uns gelassen. Die ganze Verwirrung auf diesem Gebiete, und der Vorwurf der Inconsequenz rührt allein daher, daß jene potenzirte Stellung nicht beachtet ward, in welcher die Symbole jedesmal den Menschen Gott gegenüber auffassen. Wenn sie ihm jede Kraft absprechen, so beziehen sie diese Behauptungen auf die spirituellen Leistungen, oder auf ein vor Gott wahrhaft verdienstvolles Wirken; und darauf muß doch

Jeder mit den Symbolen in Demuth verzichten, der seine Stellung zu Gott dem Heiligen begreift. Wenn sie dagegen an unserer Stelle dem Menschen zur Pflicht machen, die dargebotene Gnade anzunehmen, so ist die Kraft, die sie damit ihm zutrauen, nichts Anderes, als Hingebung an ein geistiges Einwirken. Das dem Menschen Unmögliche, Herstellung der Harmonie mit dem Willen Gottes, wird ja auch hier nicht gefordert, das Wirkende dabei liegt ganz in dem Erlösungswerke; nur wird dem Menschen zugetraut, daß er, wie jede andere Einwirkung von einer ihm nahe tretenden geistigen Persönlichkeit, so auch eine solche von Seiten des Erlösers in sich aufnehmen könne. Nicht Inconsequenz liegt hier also zum Grunde, sondern allein richtige Würdigung der Aufgabe selbst, die dem Menschen obliegt. Deßhalb hat das lutherische System bittere Klage zu führen, daß man seine eigentliche Tendenz übersehen, und ihm einen Anklang des Pelagianismus, oder Verringerung des Verdienstes Christi nachgesagt hat. Namentlich hat hier Schleiermacher unserm Systeme entschieden Unrecht gethan, wenn er aus der Freiheit, die dem Menschen zu Annahme oder Verwerfung der göttlichen Gnade gelassen ist, sofort schließt, daß wir das Erlösungswerk Christi auf pelagianische Weise überflüssig setzen, und er nur in der calvinischen Formel, die dem Menschen jede Thätigkeit dabei abspricht, die volle Anerkennung jenes Werks finden will*). Alle Nüancen des Pelagianismus bewegen sich auf einem ganz andern Gebiete, als das lutherische System: sie erklären das Werk der Erlösung entweder für durchaus vom Menschen selbst erreichbar, oder theilen es wenigstens zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Verdienste**). Wir dagegen erkennen die Nothwendigkeit der Er-

*) Schleiermacher a. a. O. S. 9.

**) Am subtilsten ist eine Construction des katholischen Semipelagianismus unstreitig in den Systemen der Scholastiker durchgeführt. Um sowohl der göttlichen als der menschlichen Thätigkeit bei dem sittlichen Werke ihren Antheil zuzuwenden, haben sie jede derselben in zwei Stufen zerlegt, die sich gegenseitig aufnehmen und so einander höher treiben. Der Beginn geht von Gott aus, damit nicht voller Pelagianismus herauskomme; er verleihet dem Menschen die erste Gnade, der nichts vorauf geht, gratia gratis data: die treue Benutzung derselben von unserer Seite ist das meritum congrui; zur Belohnung dieser verleihet Gott die gratia gratum faciens, wodurch nun

lösung durch allein göttliche Wirksamkeit ganz ungetheilt an; nur wo es darauf ankommt, das vollzogene göttliche Factum auch zum Eigenthum des Einzelnen zu machen, da läugnen wir jede mechanische Uebertragung, und behaupten, daß ein geistiges Werk auch nur auf geistige, d. h. freie Weise an uns gelangen kann. Am Erlösungswerke selbst besitzt der Mensch auch nicht den geringsten Antheil, aber wenn die von Christo vermittelte Gnade nun in unseren Kreis eintritt, und aufgenommen werden soll in das innerste Heiligthum unsers Gemüthes, dann lassen wir den Menschen Herr genug seyn über seinen geistigen Zustand, um der Gnade Gottes sein Herz zu eröffnen oder zu verschließen, und erklären ein Geschenk, das mit unwiderstehlicher Gewalt uns aufgedrungen würde, für Gottes eben so unwürdig, als unserer selbst. Nur leidenschaftliche Polemik, die für ihre Zwecke die Begriffe verwirrt, kann darin Pelagianismus oder Verringerung des Verdienstes Christi erblicken. Eine solche Unfähigkeit, die dem Menschen auch jenes minimum von sittlicher Kraft abspricht, kennt unser System nicht, denn dieß wäre ohne offenen Manichäismus nicht denkbar. Verdienst vor Gott, Selbsterlösung, pelagianische Anmaßung: darauf verzichtet Niemand bestimmter als das lutherische System, um das Verdienst Christi in seiner vollen Würde verehren zu können; aber so viel sittliche Kraft ließ es dem Menschen übrig, nicht um den Weg selbst zu Gott zurück finden, aber doch um die Hand ergreifen zu können, die sich ihm dazu als Führerin anbietet.

Die zweite Frage ist, wird nun durch diesen Lehrsatz von der freien Aneignung des Erlösungswerks nicht wenigstens jede Wirksamkeit, um nicht zu sagen Zwang, der göttlichen Prädestination aufgehoben und also eigentlich ihr ganzer Begriff geläugnet? — Wir antworten, der Zwang fällt weg, aber nicht die Wirksamkeit: diese bleibt, aber auf eine von Gott für die höchsten Zwecke seines Wirkens geordnete Weise. In der Schilderung des Prädestinationsacts nach seinen Einzelheiten sind die Symbole darauf bedacht, vor Allem die Idee zu entfernen, als ob dessen Bedeutung allein, oder nur vorzugsweise sich auf das

dem Menschen möglich wird, volles Verdienst, meritum condigni zu leisten, und sich dadurch die salus zu erwerben. Vergl. m. Göttingisches Pfingstprogramm 1836. Doctorum scholasticorum placita de gratia et merito.

Resultat des sittlichen Entwicklungsganges bezöge, denn nur dann könnte dabei etwas Zwingendes gefunden werden; vielmehr beziehen sie so recht geflissentlich das Decret auf den Verlauf des Besserungswerks, und erblicken den göttlichen Willen nur darin, daß er gerade diese bestimmte Entwicklung beschlossen habe, wie er dem Menschen seine Gnade angedeihen lassen will. Die Einzelheiten des göttlichen Decrets sind nach den Symbolen*) folgende: 1) Gott hat beschlossen, die Erlösung durch Christum zu veranstalten; 2) Christi Verdienst und Wohlthaten durch das Wort und Sacrament uns darbieten und austheilen zu lassen; 3) durch seinen heil. Geist zur Buße zu leiten und im wahren Glauben zu erhalten, aber nur wenn von unserer Seite das Wort aufgenommen und im treuen Gedächtniß bewahrt wird (per verbum annunciatum, auditione perceptum et memoriae commendatum); 4) solche, die auf diese Art Buße thun, und Christum gläubig annehmen, zu rechtfertigen, zu Söhnen und Erben des ewigen Lebens anzunehmen; 5) auf die Rechtfertigung auch die Heiligung folgen zu lassen; 6) die Gerechtfertigten auch fernerhin gegen Rückfall und Anfechtung zu bewahren; 7) das gute Werk zu Ende zu führen, so bald von ihnen nur ein Festhalten am Worte geleistet wird; 8) solchen endlich die ewige Seligkeit zu verleihen. Schon diese Vertheilung des Prädestinationsacts unter solche Einzelheiten in einer fortlaufenden Entwicklungskette zeigt deutlich an, wie hier ein ganz anderer Ideenkreis behandelt wird, als bei Calvins absolutem Decrete; letzteres ist momentan, steht am Anfange der ganzen Reihe und determinirt zunächst deren Ausgangspunkt, so daß der dazwischen liegende Verlauf nicht weiter in Betracht kommt; die lutherische Theorie beachtet gerade diesen, und setzt das Wirksame des göttlichen Beschlusses in den ordnungsmäßigen Verlauf dieser Entwicklung selbst. Zwingendes enthält das Decret gar nicht; seine Beziehung auf den endlichen Erfolg wird so bestimmt abgewiesen, daß nicht einmal die leichte Auskunft des Vorherwissens, und einer diesem gemäßen Vorherbestimmung aufgenommen wird. Die Concordienformel erklärt sich eben so bestimmt gegen Zusammenfallen der Prä-

*) Formul. Concord. p. 802.

destination mit dem Vorherwissen*), als freilich die spätern Systematiker diese Auskunft begierig ergriffen haben**). Da die Symbole an der Prädestination stets das Wirksame und Verursachende festhalten, so machen sie sich eines solchen Zirkelschlusses nicht schuldig, daß sie den Glauben, den die Einen haben werden, die Andern nicht, als determinirendes Object des göttlichen Vorherwissens, dieses dann mit der Prädestination identisch setzten, und letztere nun doch wieder zur Ursache jenes Glaubens machten; sondern die Prädestination ist nach Angabe unserer Symbole die ewige Treue Gottes im Beschlusse und in der Ausführung des Erlösungswerkes selbst, daß dessen Gesammtverlauf gerade so viel Unterstützung von Seiten Gottes finden werde, als er bedarf, um den Endzweck zu erreichen. Wir wiederholen es, unsere Kirche sieht dabei nicht auf den Erfolg allein, sondern auf den Verlauf des Erlösungswerkes. Sie hat gar nicht das speculative Bedürfniß empfunden, das sich in dem Schlusse bewegt: das endliche Resultat der sittlichen Entwickelung jedes Individuums kann nur ein bestimmtes seyn, deßhalb ist es gerade so von Gott geordnet, wie es seyn wird; sondern sie hält sich an die evangelische Verheißung, daß die Gnade Gottes Jedem zu Theil werde, der die durch Christum geschehene Vermittelung derselben annimmt; sie findet den Rathschluß Gottes in seiner Treue und Wahrhaftigkeit, womit er diese Verheißung mittheilt und hält. Mit der calvinischen Erwählungslehre kann sie sich deßhalb kaum verständigen, da diese mit ganz andern Fragen zu thun hat, mit Durchführung der göttlichen Alleinthätigkeit und der daraus folgenden Vernichtung der menschlichen Freiheit, wofür sie dann eine fast manichäische Auffassung der Erbsünde noch als secun-

*) Formul. Concord. XI. §. 3. p. 798.: Initio discrimen inter aeternam praescientiam, et inter electionem aeternam filiorum Dei ad aeternam salutem accurate observandum est. etc.

**) Gerhard. loc. theolog. Tom. IV. loc. 8. c. 9. §. 161. p. 207. ed. Cotta: „Illos ergo omnes et solos ab aeterno a Deo ad salutem electos esse dicimus, quos efficacia Sp. S. per ministerium evangelii in Christum redemtorem vere credituros, et in fide usque ad vitae finem permansuros praevidit.“ Calo v. theolog. positiv. P. III. sect. 4. c. 11. thes. 4. p. 524.: „Electionis subjectum sunt credentes et in fide decedentes, quatenus tales ab aeterno praevisi sunt a Deo.“

dären Grund benutzt. Unsere Prädestinationslehre ist gar keine Antwort auf jene Fragen, und unser decretum universale gar kein Gegensatz zu Calvins Particularismus, da letzterer nur auf den Erfolg, wir nur auf den Verlauf sehen, dagegen den Erfolg hier, wie bei jeder andern causalen Entwickelungsreihe, durch die vorangehenden Momente eintreten lassen. Ob der Mensch zur Seligkeit oder zur Verdammniß eingehen wird, ist durchaus nicht mit zwingender Nothwendigkeit von Gott vorherbestimmt, sondern nur von Ewigkeit her festgesetzt und verheißen, daß, wer in Christo Heil finden wolle, ihm die Vaterliebe Gottes offen stehe, daß dessen Gnade reich genug sey, auch den zu beleben, der nach menschlicher Ansicht zu den Verlorenen gehören würde.

So wenig also die Erwählung irgend einen Zwang enthält, wohl aber das Bewirkende und Verursachende unserer Seligkeit (denn immer ist es nur die Treue Gottes in Durchführung des Erlösungswerkes, wodurch der Mensch gerettet wird, nicht sein Verdienst, oder eigene Leistung), eben so wenig wird auch das Gegentheil davon, die Verwerfung, den Menschen mit Zwang erfüllen; es bleibt seine Schuld, die Gnade zurückzuweisen, die auch für ihn reich genug war. So kommen wir also auf dem ächt evangelischen Boden wieder an, oder haben ihn vielmehr nie verlassen: Gott beseligt die Menschen ohne ihr Verdienst, verdammt sie aber gemäß ihrer Schuld. Nur hat unsere Theorie dabei das Große errungen, daß sie das ganze Erlösungswerk auf eine wahrhaft geistige Weise zu dem Einzelnen gelangen läßt ohne mechanischen Zwang; sie rettet die menschliche Freiheit, so weit sie nöthig ist, um uns als sittliche Wesen, und unserer Bestimmung für das sittliche Gottesreich fähig zu erhalten; sie setzt deßhalb ihre Dogmen nicht mit den ersten Forderungen des eigenen Bewußtseyns, das auf Freiheit dringt, in Widerspruch, hebt aber dabei die völlige Geltung des Erlösungswerkes Christi hervor, ohne den kein Heil ist: seine That gilt als Wirkung von Geist zu Geist, und kann nur auf geistige, d. h. freie Weise von uns aufgenommen werden.

Nur ein Punkt ist bei dieser Rechtfertigung der lutherischen Theorie noch zu beachten, weil dadurch leicht derselbe Zwang in die Gnadenwirkungen Gottes zurückkehren könnte, gegen den

das System im Interesse der sittlichen Freiheit stets so entschieden protestirt: es ist die Erweckung des Glaubens durch den heiligen Geist. Steht nemlich fest, daß wir das Verdienst Christi nur durch gläubiges Hingeben an ihn uns anzueignen vermögen, und ist nun dieser Glaube erst selbst wieder Wirkung der göttlichen Gnade: so ist ja der ganze Zwang wieder da, nur um einen Schritt zurückgeschoben. Wie kann von einer freien Aneignung der göttlichen Gnade die Rede seyn, wenn das einzige Mittel dazu nun doch außerhalb unsers Gebietes liegt, und nur erst durch eine Wirkung von Seiten Gottes uns gewährt werden kann? Darauf dringt aber die Confession *), wenn sie Gott den Glauben erwirken läßt, wie und wann es ihm gut dünkt; darauf dringen die Symbole, wenn sie den ganzen Verlauf des Besserungswerkes nach seiner Ursächlichkeit nur von dem Bestimmen Gottes abhängen lassen; darauf dringt die ganze evangelische Kirche, wenn sie den heiligen Geist das gute Werk in uns nicht bloß leiten, sondern ausdrücklich anfangen und vollenden läßt. Die genauere Erörterung darüber kann zwar erst weiter unten erfolgen, wo der Gang der Gnadenwirkungen durch die Gnadenmittel wird zu erwägen seyn: doch gehört so viel davon hierher, um wenigstens das Zwingende bei Erweckung des Glaubens abzuweisen; denn auch dieser evangelische Lehrsatz ist von den Vertretern der strengen Erwählungslehre benutzt, um wenigstens noch auf diesem Punkte das Zwingende des göttlichen Rathschlusses zu erhärten.

Der Satz von der Erweckung des Glaubens in der Menschenseele durch den heiligen Geist soll die Wahrheit anschaulich machen, daß nicht nur das objective Erlösungswerk selbst durch göttliche Gnade bewirkt sey, sondern nun auch der Weg, wie die Einzelnen dasselbe sich anzueignen haben, unter göttlicher Leitung stehe. Wenn der Pelagianismus dem Menschen selbst die Möglichkeit zuschreibt, sich auch ohne Christus zu erlösen, wenn der Semipelagianismus dieß Geschäft zwischen Gottes Gnade und menschlichem Verdienste theilt, und damit schon die Thätigkeit des Menschen um ein Bedeutendes ver-

*) Conf. Aug. art. V.: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium etc.

kürzt: so enthält unser System nun die weitere Reduction auf das minimum von Selbstthätigkeit, was gerade ausreicht, um uns auf dem Niveau sittlicher Wesen zu erhalten. Es wird nicht etwa der Gang des Erlösungswerkes zwischen Gott und dem Menschen getheilt, auch nicht die volle Aneignung des Verdienstes Christi durch den Glauben als bloß menschliches Werk gefördert; sondern noch einmal schreitet hier die göttliche Thätigkeit ein, und erweckt sogar den Glauben als Aneignungsmittel, aber, wiederum nach der obigen Analogie, nicht auf zwingende, sondern auf freie Weise. Der heilige Geist nahet den Herzen der Menschen durch die Gnadenmittel, und wenn durch ihre treue Benutzung der lebendige Glaube in uns erweckt wird, so ist es Gottes Wirksamkeit, die ihn hervorruft, und Gottes Geschenk, das uns darin zu Theil wird; allein die Benutzung der Gnadenmittel, die Aufnahme der darin wirkenden Kraft, ist unsere Sache, und wer ihnen das Herz verschließt, zeigt dadurch hinlänglich, wie das Erlangen der Seligkeit noch immer in seine Hand gestellt war. Nur eine solche Erweckung des Glaubens durch den heiligen Geist, die durch den Gebrauch der Gnadenmittel vollzogen wird, haben die Symbole angedeutet, wenn bei jener Stelle der Confession (art. V.), die den Glauben als Wirkung des heiligen Geistes darstellet, ausdrücklich bemerkt wird, Wort und Sacrament seyen die Instrumente, wodurch der heilige Geist wirkt, und das Anhören des Wortes von unserer Seite als ausdrückliche Bedingung beigefügt wird. Der Mensch kann sich ihnen ab- oder zuwenden, je nachdem er für sein Seelenheil besorgt ist; nur wenn er sich ihnen hingiebt, so ist die in den Heilsmitteln waltende Kraft groß genug, um die Glaubensfreudigkeit zu erwirken, die als Bedingung zum Anschließen an Christum, und zur Erlangung der Erlösung der Weg ist. Wo die Concordienformel die causalen Wirkungen der Erwählung ausführt, zeichnet sie so ausdrücklich den Gang der Heilsordnung vor, daß darunter nur der ordnungsmäßige Weg der Gnadenwirkungen durch die Heilsmittel, als Werkzeuge des heiligen Geistes, verstanden werden kann *). Es ergiebt sich also hier dasselbe Resultat, Wirk-

*) Formul. Conc. II. §. 8. p. 799.: Aeterna electio Dei — causa est, quae nostram salutem, et quae ad eam pertinent, procurat, efficit, juvat, promovet.

samkeit von Seiten Gottes, jedoch ohne Zwang, vielmehr mit freier Aneignung von unserer Seite: wer sich mit Treue den Heilsmitteln hingiebt, dem Worte folgt, die Sacramente benutzt, der kirchlichen Gemeinschaft beitritt, erhält dadurch den Glauben vermittelt, und kann der Seligkeit theilhaftig werden. So ist also die Erweckung des Glaubens durch den heiligen Geist eigentlich nur eine Wiederholung desselben Grundsatzes, der für das ganze Erlösungswerk aufgestellt ist: es wird das Mittel auf Seiten des Menschen, wodurch er der Gnade theilhaftig werden soll, genauer bestimmt, aber nach dem Maßstabe, der bei dem Gesammtverlaufe zu Grunde gelegt ist. Der heilige Geist bietet die Mittel zum Glauben dar, und hierin liegt sein Bewirken desselben; nur ist es Sache des Menschen, sich derselben treu zu bedienen, um so denselben erweckt zu erhalten. Von Zwang ist hier so wenig die Rede, als in dem Gesammtverlaufe, wohl aber von causaler Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Wollen wir ein Beispiel vom Gebiete der Scholastik gebrauchen: wenn die Sonne das Zimmer erhellen soll, so ist es Aufgabe der Bewohner, den Laden zu öffnen: geschieht dieß, so leuchtet nicht die Hand, die ihn eröffnete, sondern immer nur der Sonnenstrahl, der hereindringt; aber jene Handlung als Sache der Freiheit ist nothwendige Bedingung dazu.

Liegt also das Eigenthümliche der lutherischen Ansicht darin, daß an der göttlichen Handlungsweise und dem Beschlusse dazu nur das Wirksame behauptet, das Zwingende aber geläugnet wird, so konnte nun eine Ausdehnung auf die einzelnen Personen gar nicht in der Anschauung unserer Symbole liegen; die Concordienformel läugnet also den delectus militaris, wodurch Einer vor dem Andern hervorgehoben würde*). Wenn sie aber dennoch gleich darauf behauptet, das göttliche Decret besorge nicht bloß generell das Seelenheil, sondern beziehe sich auf die einzelnen Personen Derer, die durch Christum gerettet werden sollen: so ist dieß theils nur im Interesse der göttlichen Präscienz gesagt, die gewiß solche Ausdehnung fordert, theils ist dabei wieder nur das Wirksame, nicht das Zwingende der göttlichen Handlungsweise angeknüpft. Gerade eine Ausdehnung der göttlichen Erwählung auf die Individuen läßt nun aber auch im Gegentheil das Verletzende der ganzen Theorie

*) Formul. Concord. II. §. 9. p. 800.

erst in seiner Vollständigkeit empfinden, wenn Cajus erwählt und Sempronius verworfen wird, ohne weitern Zusammenhang mit ihren übrigen sittlichen Bestrebungen. Hier hat sogar Schleiermacher dem Calvin nicht treu bleiben können, sondern in den Universalismus wieder eingelenkt, aber auf eine Art, bei der die sittliche Individualität der Einzelnen nicht gerettet, sondern nur auf andere Weise aufgegeben wird. Die volle Consequenz ist auch hier auf Calvins Seite, denn er scheuet gerade jenen delectus militaris nicht, schreibt Gott ganz unumwunden den Beschluß zu, was mit jedem einzelnen Menschen werden solle *). Wirklich ist auch nur so die Alleinthätigkeit Gottes ganz vollständig behauptet, wenn der Zwang, der in ihr liegt, bis in die letzten Verzweigungen der Individualität sich erstreckt, oder jeder Unterschied, der in Anlagen, Eifer, Bestrebungen der Einzelnen liegen könnte, vollständig bei Seite geschoben wird. Das endliche Resultat, aus dessen scharfer Begrenztheit Calvin auf einen schlechthin zwingenden Beschluß Gottes schloß, zeigt sich ja gerade an den Individuen als ein völlig bestimmtes, und muß deßhalb gerade rücksichtlich ihrer ein determinirendes Decret verlangt werden. Das Seligwerden und Verdammtseyn findet doch am Individuo statt, deßhalb muß der göttliche Rathschluß darüber, wenn er überhaupt ein zwingender ist, auch ein eben so specieller seyn; und umgekehrt, wer einmal erwählt ist, muß damit auf alle Ewigkeit der Seligkeit gewiß seyn, wer einmal verworfen ward, ist dadurch auf ewig aus dem Reiche der Gnade ausgeschlossen. Hier wagt nun Schleiermacher selbst nicht, die calvinische Härte zu vertreten, sondern macht das Verwerfen nur zu einem vorläufigen Uebergehen und einstweiligen Zurücksetzen **). Dann besteht

*) Calvini institution. rel. christ. cap. 14. §. 5. p. 477. edit. Genev. 1550. „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus."

**) Schleiermachers Glaubenslehre B. II. S. 288.: „Aus unserm Standpunkt ist jener Ausdruck des Uebergehens der angemessenste Ausdruck, weil es nur eine bestimmte Handlung verneint, nicht als ob in Beziehung auf sie noch keine göttliche Thätigkeit, oder gar kein göttlicher Rath-

das Unbegreifliche des göttlichen Decrets dabei nur darin, warum Gott den Einen schon jetzt, den Andern jetzt noch nicht von dem erweckenden Wirken seines Geistes ergriffen seyn läßt, aber mit der sichern Aussicht, daß doch Jeder zu seiner Zeit dieser Einwirkung sich erfreuen, und seinen Platz im Ganzen des sittlichen Gottesreiches einnehmen werde. So gewiß damit Schleiermacher das eigentliche Endresultat des calvinischen Systems wieder aufgegeben hat, um bei der erhebenden Idee der Allgemeinheit der göttlichen Gnade wieder anzulangen: eben so gewiß ist auch hiebei die menschliche Freiheit noch nicht gerettet, sondern ein eben so unerträglicher Determinismus, nur anderer Art, herbeigeführt. Wiederum gilt der Mensch nicht als eine sittliche Individualität, als ein selbstständiger zur Thätigkeit am Reiche Gottes berufener Arbeiter, sondern als ein Punkt in der Masse, der nach einem der Gesammtheit vorgeschriebenen Gesetz, wenn die Reihe an ihn kommt, wird erweckt werden. Gerade solche Stellung, die der sittlichen Individualität angewiesen wird, daß sie nicht an und für sich nach ihren Anlagen und Leistungen, sondern nur als ein Bestandtheil der Masse zählt, enthält wiederum das Niederdrückende, das jedesmal da sich aufdrängt, wo das Bewußtseyn sittlicher Freiheit aufgegeben ist. Schleiermacher spricht es unumwunden aus, daß nur deßhalb nicht bloß verschiedene Anlagen und Fähigkeiten unter den Menschen angetroffen werden, sondern auch ihre sittlichen Leistungen verschieden seyn müssen, weil es so zur Vollständigkeit des Reiches Gottes gehöre, daß in der Gesammtheit auch die und die Verschiedenheiten angetroffen würden. Wenn so der Mensch mit seiner sittlichen Bestimmung nichts anders ist, als eine Nüance in der Gesammtheit der Ereignisse, bloß seinen Platz auszufüllen hat, damit derselbe nicht leer bleibe, wenn es einerlei erscheint, wer gerade hier die bestimmte Richtung darstellt: dann ist ja eben das Maschinenhafte wieder eingetreten, das die Individualität vernichtet, und die Freiheit lähmt, dann ist der Einzelne nur ein gerade brauchbarer Acteur, wo nicht Statist in dem Drama der sittlichen Entwicklung, aber kein lebendiges Glied am Leibe Christi, beseelt von dem Hauche des

schluß gesetzt wäre, sondern diese geht nur zufolge der göttlichen Gesammtordnung noch so ganz in entfernten innern und äußern Vorbereitungen auf, daß sie uns übergangen zu werden scheinen.

göttlichen Geistes, und berufen zu freudiger Theilnahme am Bau des Reiches Gottes. Kann Schleiermacher auf keinem andern Wege zum Universalismus gelangen, als daß er den Menschen, mit seiner doch gewiß scharf ausgeprägten Individualität, nur hinstellt, um einen gewissen Raum auszufüllen, läßt er ihn nur deßhalb eintreten, weil eine Größe, wie er sie in sich schließt, hier gerade nöthig ist, so ist doch fürwahr Calvin in seiner Strenge noch erhebender; denn er nennt doch als jene zwingende Regel, der Alles anheimfällt, den ausdrücklichen Willen Gottes, während bei jener Theorie gar nicht abzusehen ist, auf welche Art ein Gesetz zu Stande gekommen ist, das die einzelnen Punkte der Masse aufregt, und nur der verletzende Eindruck bleibt, daß der Mensch eben nichts Anderes ist, als ein todtes in das Gefüge des Ganzen aufgenommenes Werkstück. Mit dem Grundsatz von der Vollständigkeit des sittlichen Reiches kann geradezu Alles bewiesen, und selbst das schwärzeste Verbrechen dadurch entschuldigt werden, daß auch diese Form des Bösen nicht habe fehlen dürfen, und dieser Grad der Verworfenheit müsse vorhanden seyn, um daran die Kraft der Erlösung zu erproben. Die ausgedehnteste Anwendung dieses Princips hat unstreitig Thomas von Aquino gemacht, der aus der verlangten Vollständigkeit der Welt ableitet, was er gerade will: so die Engel, weil zur Vollständigkeit nicht bloß geistige Wesen mit Körpern behaftet, wie Menschen, gehören, sondern auch zur nähern Aehnlichkeit mit Gott rein geistige; daraus entwickelt er das Zufällige, wie das Nothwendige, weil beides erst der Welt die nöthige Abwechslung giebt*). Auf solchem Standpunkte giebt es freilich keine Freiheit mehr zu vertheidigen, und keine Antwort mehr auf die dringende Forderung unsers Bewußtseyns; da ist auch der völlige Determinismus nicht mehr zu bekämpfen, der das Recht der freien Individualität aufhebt, und Jeden den auf ihn einwirkenden Einflüssen mit unbegrenzter Nothwendigkeit unterwirft. Daß es dem Menschen gestattet seyn müsse, jeden Zwang, den die Umgebung auf ihn einübt, so weit zu überwinden, um für die eigene That letzter Grund, und darum auch allein verantwortlicher Urheber zu werden, um der Sünde volle Schuld auf sich zu neh-

*) Thom. Aquin. summa theol. P. I. quaest. 50. art. 1. p. 112. ed. Genev. quaest. 48. art. 2. p. 108.

men: dafür freilich giebt es auf diesem Standtpunkte kein Verständniß mehr.

Wir haben bisher absichtlich uns enthalten, die Frage auf den Boden der Schrift hinüber zu führen, um die beiden einander bekämpfenden Systeme ihrem ganzen Inhalte nach übersehen, und die sämmtlichen Folgen beachten zu können, wenn jetzt die exegetische Auffassung sich nach einer der beiden Seiten hinwenden wird. Dieß scheint zwar nichts anders zu heißen, als sich in Voraus die nöthige exegetische Unbefangenheit rauben, und für die Erklärung der Schriftstellen sofort das Gewicht der Consequenzen mit in die Wage legen zu wollen. Allein dennoch ist gerade diese Stellung nöthig durch den Gang, in welchen der ganze Streit eingeleitet ist. Beide Partheien, sowohl die lutherische als die calvinische, behaupten, nur deßhalb auf ihrer Ansicht zu bestehen, weil sie durch die klarsten Schriftautoritäten dazu getrieben würden; beide wollen daran einen articulus purus besitzen, und deßhalb allein sich zu ihren Consequenzen verstehen. Nicht zur Partheilichkeit soll deßhalb der Ueberblick aller Folgerungen anleiten, sondern gerade zu um so größerer Sorgfalt in Auffassung der Schriftsätze. Eben jenes Berufen beider Partheien auf die Schrift läßt nun vielleicht schon in Voraus eine von namhaften Dogmatikern aufgestellte Behauptung als richtig erwarten, daß wirklich in der Schrift ein doppelter Lehrtropus vorhanden sey, deren einer dem lutherischen Universalismus, der andere dem calvinischen Particularismus zusage, und wird, wenn die Untersuchung dieß bestätigt, nur auszumachen seyn, wie diese Erscheinung sich löse, und was sich zuletzt als rein exegetisches Resultat herausstelle; denn bei dem bloßen Gegensatze widersprechender Behauptungen wird doch die Forschung nicht abbrechen dürfen. Es ist nicht Vorliebe für den lutherischen Universalismus, wenn wir mit den Stellen zu Gunsten desselben beginnen; sondern der Grund dazu liegt darin, daß sich dieselben mehr über die ganze Schrift verbreiten, während die Stellen, worauf Calvin fußt, dann dichter bei einander gefunden werden.

Zunächst wird nicht auf Stellen zu Gunsten der lutherischen Ansicht gebaut werden dürfen, worin nur die Verschiedenheit des Volks und der Abstammung als unerheblich für den Zutritt zur göttlichen Gnade geschildert wird, wie Röm.

10, 12. 2, 12. Matth. 11, 41. Luk. 13, 29. Apstg. 10, 34; denn diese sind höchstens gegen einen jüdischen Particularismus brauchbar, und beweisen nur, daß das göttliche Decret sich an keine Volksunterschiede binde. Damit ist auch die strengste Auswahl der Individuen noch vereinbar, wenn sie nur aus der Gesammtheit des Menschengeschlechts erfolgt; obgleich sich hier doch schon einiges Gewicht ergiebt, wenn mit völliger Allgemeinheit die Verheißung Christi auch den Heiden zugesprochen wird, Joh. 10, 16. Apstg. 2, 39. 10, 34.: wenigstens erhellt daraus die Bestimmung der christlichen Heilsanstalt doch als eine durchaus allgemeine. Eben so wenig soll aus Stellen argumentirt werden, wo die Gnade Gottes als allgemein verheißen wird unter der Bedingung des Glaubens, Joh. 6, 40. Mark. 16, 16. Röm. 3, 22.; denn dabei bleibt noch immer die obige, von Calvin getroffene, und auch vom lutherischen System angenommene Auskunft über, daß gerade in der Erweckung des Glaubens sich das ausschließende Decret Gottes offenbare. Dagegen haben schon die Stellen ein größeres Gewicht, wo eine Aufforderung zu sittlicher Thätigkeit geradezu an die Menschen selbst ergeht, ihnen also auch gewiß die nöthige sittliche Kraft zugetraut wird, solcher Aufforderung zu entsprechen. Solchen Stellen schadet selbst die Allgemeinheit nicht, womit das Werk der Buße als ihr Werk, und dessen Leistung als einzige Bedingung der göttlichen Gnade geschildert wird: Ezech. 18, 21 f. 33, 11. 14. Jes. 1, 16. Zach. 1, 3. Matth. 4, 17. 9, 13. Luk. 15, 10. Apstg. 26, 18.; denn solche Forderung kann doch dem feststehenden christlichen Principe nicht Eintrag thun, daß kein anderer Weg zum Vater führe, als durch den Sohn, oder die Buße nur nach dem Maßstabe der christlichen Oeconomie beurtheilt werden könne. Nur soviel erhellt daraus unwidersprechlich, daß wenigstens ein gewisser Antheil am ganzen Werke auch ihrem Anschicken überlassen sey, und damit ist das schlechthin Zwingende des Rathschlusses schon völlig ausgeschlossen. Alle Ermahnungen der prophetischen und apostolischen Predigt, alle Aufforderungen zum sittlichen Leben, Röm. 12, 1 f. Ephes. 4, 15., der gesammte praktische Inhalt der Schrift, so weit er sich an die Menschen selbst wendet, ist nur unter dieser Voraussetzung begreiflich. Eine Aufforderung zur Anstrengung der Kraft, bei der Gewißheit von de-

ren gänzlichem Mangel, wäre nichts Geringeres als Hohn über den Schwachen; oder schon hier müßten wir uns zu der unerhörten Auskunft verstehen, daß alle jene Stellen nicht ernstlich gemeint seyen, etwa daß die Forderung des Unmöglichen hingestellt werde, um den Menschen nur noch so viel mehr von seiner Ohnmacht zu überzeugen! Sind aber solche ernste, nachdrückliche Aufforderungen der Schrift kein Ernst, dann fehlt jedes Criterium darüber, was in der Schrift Ernst sey, und was nicht, dann ist das heiligste Fundament des Glaubens durchlöchert, und nun kann aus Allem Alles werden.

Eine treffliche Unterstützung jener Aufforderungen, die sich zunächst an die sittliche Kraft des Menschen selbst wenden, also dieselbe doch in einem gewissen Maße anerkennen, findet sich dann in Aussprüchen, die das Maß der eigenen Treue als Maß der göttlichen Belohnung aufstellen: Matth. 25, 21. Luk. 12, 48. Röm. 2, 6. Gal. 6, 8. Es werde wiederholt, daß darin nicht die pelagianische Folgerung gefunden werden soll, wornach menschliches Verdienst geradezu den Maßstab für die göttliche Gnade abgiebt, also auch überhaupt Verdienst und Erlösung möglich heißt ohne Christum: sondern gemäß den anderweitig klaren Principien darf die Treue, die der Mensch zu leisten hat, nie ohne Anschließen an Christum, darf sie nur in dem Maße gefunden werden, wie der Mensch sich das von Christo Geleistete zu eigen macht. Aber so wenig die Erlangung der göttlichen Gnade ohne Christum, eben so wenig ist sie nach diesen Stellen ohne den Menschen selbst möglich. Seine Bestimmung ist dabei unweigerlich eine irgendwie thätige; ohne sitttliche Freiheit zu gestatten, sind jene Stellen geradezu unverständlich. Schon durch diese Forderung ist der calvinische Particularismus entkräftet; denn nun ist die Erlangung der Gnade, wenn auch Gottes Werk und Geschenk, doch nicht Gottes ausschließender Zwang: das Wirksame bleibt auf Seiten Gottes, aber nicht das Nöthigende.

Nun erst mögen die Aussprüche ihre Beweiskraft erproben, in denen ganz offen die universelle Bedeutung des Erlösungswerks Christi verheißen wird; wenn er die Sünden der Welt trägt Joh. 1, 29., sein Fleisch giebt für das Leben der Welt Joh. 6, 51.; die Versöhnung ausdrücklich für die ganze Welt gilt 1 Joh. 2, 2.; wenn er Alle zu sich einla-

det, die mühselig und beladen sind, Alle erquicken will Matth. 9, 28.; wenn die Predigt des Evangeliums aller Creatur bestimmt ist Mark. 16, 15., Buße und Vergebung unter allen Völkern gepredigt werden soll Luk. 24, 47. — bei so ausdrücklichen, so oft wiederholten Versicherungen der Schrift muß man das Vertrauen an seine gesunden Sinne verlieren, wenn dieß immer nur einer Anzahl Auserwählter gelten soll. Ob bei ihnen Allen die Wirkung so vollständig erfolge, als zu wünschen ist, bleibe dabei unberücksichtigt; aber daß in so evidenten Aussprüchen unter der Allheit immer nur ein Theil verstanden werde, ist ohne allen Umsturz der nothwendigsten hermeneutischen Grundprincipien nicht zu ermitteln. Ist nun schon nach allen diesen Voraussetzungen ein Decretum durchaus schriftwidrig, das nach particularistischer Auswahl die Einen ausschlösse von der Gnade in Christo, die Andern zuließe: so brauchen kaum noch die Stellen ausgeführt zu werden, in welchen unser Universalismus nicht errathen und gefolgert, sondern evident ausgesprochen und nothwendig eingeprägt wird; doch bleiben sie als völlig klar und im didaktischen Zusammenhang gegeben, stets die sichersten Stützen des Lehrbegriffs, und es wird unbegreiflich, wie Schleiermacher seinen Bemerkungen dagegen nur die geringste erschütternde Kraft hat beilegen können. Ob 1 Tim. 2, 4. die Erwähnung des universellen Rathschlusses, wie Schleiermacher nach Calvins Vorgange angiebt, nur stehe, um die Fürbitte als Gott wohlgefällig zu erweisen, und nicht vielmehr, um die Verpflichtung für einen ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον durch Erinnerung an Gott den σωτήρ einzuschärfen, so daß dann der Begriff des Seligmachers selbst nur nach seinem ganzen Umfange ausgeführt wird, darauf soll nichts ankommen; aber befremden muß es doch, wenn er die Stelle nur eine beiläufige nennt*), bloß weil der Glaubenssatz an sittliche Vorschriften geknüpft wird. Eben so würden umgekehrt sittliche Gebote für beiläufig und unerheblich gelten, wenn sie an Glaubenssätze geknüpft werden. So lange die neutestamentlichen Briefe ihre epistolische Form und Natürlichkeit behalten, und nicht für systematische Compendien ausgegeben werden sollen, kann ein dogmatischer Satz des Apostels dadurch nichts verlieren, daß er als Axiom gebraucht wird, um praktische Vor-

*) Schleiermacher a. a. O. S. 50.

schriften einzuschärfen: gerade weil er nur beiläufig erscheint, hat der Apostel es nicht für nöthig gehalten, ein solch unumstößliches Grundprincip des christlichen Glaubens anders, als nur erinnerungsweise den Seinen ins Gedächtniß zu rufen. Darf aber wohl ein Satz für bloß beiläufig gelten, dem sofort die ganze Erlösungstheorie mit scharfen Zügen angereihet wird? Wollte Schleiermacher den Zusammenhang beachten, so durfte er auch das gleich Folgende nicht übersehen, und da findet sich V. 5 bis 7. das ganze Erlösungswerk, wie es von Christo vollbracht, und durch apostolische Predigt verkündet ist, als Inhalt des universellen Decrets selbst dargestellt. Völlig unbegreiflich bleibt aber, wie Schleiermachers Scharfsinn V. 1. dem Ausdruck *πάντων*, für die unsere Fürbitte gefordert wird, dadurch etwas entziehen will, daß neben der Allgemeinheit auch noch solche hervorgehoben werden, die *βασιλεῖς* und *ἐν ὑπεροχῇ ὄντες*, für welche den Christen in ihrem gedrückten Zustande die Fürbitte besonders empfohlen wird, weil sie ihnen vielleicht etwas schwerer fallen konnte. Zwar umschließt das Ganze schon die Theile, aber wie darf der paränetischen Rede, die neben dem Ganzen aus guten Gründen auch noch eines Theils gedenkt, aufgebürdet werden, sie meine nur den Theil, und widerrufe die Totalität?

Die Einwendungen gegen Tit. 2, 11. gehen nun wirklich in Sophismen über, wenn Schleiermacher unterscheidet zwischen Bestimmtseyn der Menschen für die Gnade, und Erschienenseyn der Gnade für die Menschen. Wenn zwei Größen mit einander in eine durchgreifende Verbindung gesetzt werden, so wird es doch wohl einerlei seyn zu sagen, **A** ist für ganz **B** erschienen, oder ganz **B** hat die Bestimmung, **A** aufzunehmen: ist jenes Erschienenseyn eine göttliche Veranstaltung, so wird die Bestimmung, daß die, für welche es erschienen ist, dasselbe aufnehmen, doch auch wohl eine göttliche zu nennen seyn. Das Factum selbst ist für Alle geschehen; sollen wir also fragen, ob nicht auch umgekehrt Alle die Bestimmung haben für das Factum? An der Forderung dessen, was Schleiermacher hier vermißt, ausdrückliche Angabe der Bestimmung für die Gnade, zeigt sich der ganze calvinische Gegensatz gegen unser System: das Bestimmtseyn für das endliche Resultat, also, wie wir gesehen haben, der Anfangs- und Endpunkt an der ganzen Reihe

ist es, worauf er dringt; wir dagegen halten uns an den inhaltsvollen Verlauf selbst, wie jener Beschluß zu diesem Resultate gelangt ist, erfreuen uns der tröstenden Gewißheit, daß die Gnade allen Menschen zu Theil werden solle; wir trennen den göttlichen Willen nicht vom göttlichen Handeln, setzen das Decret und dessen Ausführung als völlig identisch. Was aber soll man endlich zu der Wendung Schleiermachers sagen, der Apostel habe gar nicht buchstäblich behaupten können, daß schon damals die Gnade Allen erschienen sey, da sie doch nur uns, die Christen, zu einem frommen Leben züchtigt? Wir halten es für gleich überflüssig, hier die Bedeutung des Dativus commodi πᾶσιν ἀνθρώποις zu erörtern, als an die Grundidee der Stiftung des Christenthums zu erinnern, daß die Gnade Gottes, die auf geschichtlichem Wege durch ein thatsächliches Ereigniß Eigenthum der Menschheit werden sollte, auch nur vom kleinen Beginn, als Senfkorn oder als Sauerteig anheben konnte, und daß ein geschichtlich-persönliches Ereigniß wie die Erscheinung Christi, sobald es seine innere Wahrheit behalten soll, nicht überall zugleich geschehen kann. Auch hier zeigt sich die Schroffheit der calvinischen Ansicht, daß sie nur mit Begriffen handelt, und dabei den lebendigen Gang der Geschichte übersieht, die den Gnadenbeschluß Gottes von Jahrhundert zu Jahrhundert als mehr ins Werk getreten lehrt, und gerade in dem allmäligen, aber sicherm Fortschreiten des Herrn Wege bewundern läßt. Kaum brauchen wir deßhalb noch auf die nur deuterocanonische Stelle 2 Petr. 3, 9. hinzudeuten, wo die Universalität nach negativer und positiver Form (μή τινας - ἀλλὰ πάντας) enthalten ist, um das Resultat fest zu stellen, daß wo die Schrift sagt: Alle, nicht dafür zu setzen sey: Einige, eine Willkühr, für die wohl schwerlich in der Geschichte der Hermeneutik ein Beispiel aufzufinden wäre.

Steht nach diesem Allen die volle Schriftgemäßheit des lutherischen Universalismus fest, d. h. einer göttlichen Bestimmung, wornach die Gnade in Christo Allen zu Gute kommen solle, die sich dieselbe anzueignen entschlossen sind, und also die Stellung des Einzelnen zu der sittlichen Gesammtaufgabe von seinem eignen Anschließen an Christum abhängt; so dürfen wir wohl getrost zur Prüfung der Stellen für die calvinistische Theorie übergehen, mit der Ueberzeugung, daß, wenn die Schrift

sich nicht selbst widerspricht, in ihnen nichts wesentlich Anderes gelehrt seyn könne. Und doch wird sich diese Besorgniß der unbefangenen Exegese nur zu leicht aufdrängen!

Der Natur der Sache nach kann es hier nicht eigentlich auf Stellen ankommen, wo von einem Erwählen, Berufen, Vorherbestimmen im Allgemeinen die Rede ist; denn darüber wird man sich wohl vereinigen müssen, daß nach Analogie des Alten Testaments von einem Berufen aus Juden und Heiden zum Christenthume die Rede ist*). Dabei ist dann immer die Anforderung an den eigenen sittlichen Entschluß, ein selbstständiges Anschließen an Christum, wenigstens nicht ausgeschlossen. Wenn dabei die eine Bedingung, die göttliche Fügung und Leitung, ausdrücklich genannt wird, so ist damit die andere, die menschliche Selbstthätigkeit, wenigstens nicht geläugnet. Dasselbe gilt von Joh. 6, 44.; liegt hier das eigentlich Wirksame auch in dem Ziehen (ἑλκύειν) des Vaters, so ist doch damit nicht behauptet, daß der Mensch sich dem Zuge nicht entweder anschließen, oder widersetzen könne; ohne Christum gelingt das Werk freilich nicht, aber auch eben so wenig ohne Anschließen an ihn. Aehnlich muß über Stellen entschieden werden, wo von Verhärten der Herzen durch Gottes Willen die Rede ist, Matth. 13, 14. Mark. 4, 12. Luk. 13, 24.; denn schon die äußere Bezugnahme weiset dabei auf Alttestamentliche Ideen hin, und wird selbst von strengen Calvinisten nicht anders gefaßt werden können, wenn sie ächt augustinisch das Sündenelend vom Sündenfalle und von der einmal vorhandenen Erbsünde ableiten wollen. Dann bedarf es für die Verstoßenen keiner weiteren positiven Verhärtung, weil sie ja schon so verhärtet sind, daß sie nur eine schlechthin zwingende Bestimmung Gottes zu neuem Leben erwecken kann. Auch Röm. 8, 28., wo das Vorherwissen und Vorherbestimmen so ausschließend erscheint, ist die Schwierigkeit nicht größer; denn es läßt sich dabei immer noch fordern, daß die Bedingung von unserer Seite, da sie nicht ausdrücklich geläugnet ist, nach der Analogie des Glaubens und dem Ergebniß der Stellen für den Universalismus, hinzugefügt werden müsse. Die eigentliche Schwierigkeit und der Nerv des calvinistischen Beweises tritt erst da ein, wo der negative Theil des Decrets, das Verwerfen, in

*) Bretschneiders Dogmatik Th. II. S. 131.

Frage kommt: erst damit tritt der volle Particularismus hervor, wie bei Röm. 9, 7 f. nicht geläugnet werden kann.

Ist die Auslegung unbefangen, so darf sie hier nicht die Auskunft ergreifen, daß die Auswahl nur die leibliche Abstammung und das Verdienst der Werke ausschließen solle, also doch eine rein geistige Bedingung von unserer Seite, Annahme oder Verwerfung der Gnade noch zulasse. Wir gestehen es ein, die κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις V. 11. enthält eine so freie Wahl, die sich an gar nichts bindet, die vorgebrachten Beispiele der noch ungebornen Brüder sind so zwingend, daß wir uns hier dem absoluten und zugleich particularen Rathschluß gar nicht entziehen können. Paulus überbietet sich selbst in schroffer, schonungsloser Ausführung dieses Gedankens, so daß jeder Versuch zur Milderung dabei nur auf Kosten der exegetischen Gewissenhaftigkeit gemacht werden könnte.

So ergäbe sich also als Resultat, daß die Schrift auf der einen Seite den Universalismus lehrt, während sie auf der andern den Particularismus einschärft, oder was dasselbe ist, sich selbst widerspricht, daß ein doppelter Lehrtropus bestehe, daß beide Recht haben, Luther wie Calvin, oder vielmehr darüber nichts als Schwanken, und bei der Bedeutsamkeit des ganzen Lehrpunkts, Verzweiflung für uns übrig bleibe. Mag indessen bei solchem Resultat stehen bleiben, wer da will, mag, wer das Bedürfniß nach höherer Lösung nicht fühlt, die exegetische Forschung mit einer so schneidenden Dissonanz schließen: uns däucht, es bedarf gar nicht einmal der besondern Verehrung vor der Schrift, wie die christliche Kirche sie ihr sichert, um solchen Widerspruch für unerträglich zu erklären, es bedarf nur der ganz gewöhnlichen hermeneutischen Gerechtigkeit gegen den Apostel Paulus, um über ihn nicht das Urtheil eines so völligen Widerspruchs auszusprechen. Wenn etwa bei Platon oder Seneca über denselben Gegenstand die Lehrsätze in völligen Widerspruch ausliefen, würde man sich wohl bei einem solchen testimonium geistiger Armuth für den Autor beruhigen, und sich etwa der eigenen Weisheit freuen, die sich vor solch schülerhafter Logik gesichert weiß? würde nicht der Versuch, durch veränderte Auffassung den Widerspruch zu heben, die heiligste Pflicht des Erklärers seyn? Nicht also die göttliche Autorität der Schrift, sondern schon die gewöhnlichste exegetische Billigkeit fordert zu

dem Versuche auf, einen sonst ausgezeichneten Charakter nicht in so gänzlichem Widerspruch mit sich selbst stehen zu lassen. Derselbe Paulus, der 1 Tim. 2. und Tit. 3. die Gnade Gottes allgemein nannte, kann nun einmal nicht dieselbe für den Einen eröffnet, für den Andern verschlossen erklärt haben. Und nimmt man auch alle Entschuldigungen dazu, die aus seiner jüdischen Bildung, aus rabbinischer Disputirsucht entlehnt werden könnten, weiß man noch so sehr seine Form der Argumentation, sein dialogisches Hin- und Herreden als Beweis anzuführen, wie er sich gerade an dieser Stelle von Reminiscenzen aus einer Zeit nicht frei halte, wo er zu den Füßen eines Gamaliel saß: nie wird dadurch der offene Widerspruch mit sich selbst erklärt, viel weniger entschuldigt werden können. Eben deßhalb darf die Ausgleichung der Widersprüche auch weder vom Standpunkte des symbolischen Systems noch des sittlichen Bewußtseyns gewagt werden; beides gäbe eine dogmatisirende Erklärung, deren Treue zweifelhaft bliebe: sondern die Sache fordert für sich selbst eine unbefangene Ueberlegung.

Sollen beide Behauptungen, die einmal das Menschengeschlecht im Ganzen, und dann nur zum Theil als Gegenstand der göttlichen Gnade hinstellen, auf eine ausreichende Art mit einander vereinigt werden, so geschehe dieß vor Allem nicht so, wie wohl früher der Streit zwischen calvinischer und lutherischer Exegese geführt ist, daß die eine Classe von Stellen als allein gültig zur Basis der Erklärung für die andere genommen, und diese nach jener rectificirt werde; sondern so, daß das volle Ergebniß der einen seinen Ort in der Auffassung der andern angewiesen erhält. Dabei ist der doppelte Fall möglich, entweder daß Luther in Calvin, oder umgekehrt dieser in jenen aufgenommen werde. Schon eine einfache Vergleichung ergiebt indeß, daß wenn der Universalismus auf den Particularismus reducirt wird, also das Ganze seinem Theile untergeordnet werden soll, dabei sich stets ein Ueberschuß ergiebt, der in den Theil nicht aufgeht, und also nicht als Wahrheit gelten kann. So viel das Ganze mehr enthält, als der Theil, so viel ist Unwahres daran enthalten, und eine Ausgleichung auf diesem Wege nicht möglich. Dieß trifft völlig das calvinische Verfahren; da es nur dem Theile die Bestimmung zur Gnade beilegt, so muß es, so viel das Ganze mehr enthält, für unwahr erklä-

ren, muß sich zu einer voluntas non seria, fucata, simulata verstehen. Hat Gott nach den obigen Stellen allen Menschen Gnade verheißen, und dieselbe doch im Grunde nur auf einen Theil beschränkt, so kann jene Verheißung, soweit sie über diesen Theil hinausgeht, nicht ernstlich gemeint seyn. — Gott hat anders gesprochen, als gemeint, hat mit dem zagenden Menschenherzen, das seiner Verheißung sich hingiebt, ein entsetzliches Spiel getrieben*). Mag solche Ansicht von dem wahrhaftigen Gott über sich gewinnen, wer es kann, mag er sich dann seiner Consequenz rühmen: wäre dieselbe nur um diesen Preis erreichbar, die lutherische Kirche würde gern darauf verzichten. Eine Reduction des Ganzen auf den Theil, so daß, was darin nicht aufgeht, Lüge sey, bleibt etwas Unerhörtes, und ohne Verletzung der göttlichen Wahrhaftigkeit unausführbar.

Dagegen das umgekehrte Verfahren hebt die ganze Schwierigkeit; das Kleinere kann zugleich mit dem Größern, der Theil neben dem Ganzen Wahrheit haben, sobald nur erwiesen ist, daß ein besonderes Hervorheben des Theils aus Gründen geschieht. Dann hat der Theil Wahrheit, aber auch der Ueberschuß; vielleicht werden nur die Gesichtspunkte verschieden seyn, weßhalb das Eine und das Andere hervorgehoben ist. Das Merkmal, wornach der doppelte Kreis, in welchem das göttliche Decret sich bewegt, abgegrenzt werden muß, ist nun schon in dem Obigen gegeben, in der Idee der Freiheit des sittlichen

*) Man beachte, wie Calvin sich drehet, um die Universalität der göttlichen Verheißungen wenigstens durch den eingeschobenen Mittelgedanken von dem particularen Erwecken des Glaubens zu eludiren. Instit. rel. chr. cap. 14. §. 37. p. 466.: Sic promittendo nihil aliud vult Dominus, quam omnibus expositam esse suam misericordiam, qui modo ad eam confugiant. Confugiunt autem, non nisi ii, quos illuminavit: porro illuminat, quos praedestinavit ad salutem: his, inquam, constat certa et inconcussa promissionum veritas — [also der Universalismus wird nur durch eine particulare Voraussetzung umgangen]. — Sed cur omnes nominat? Nempe quo tutius piorum conscientiae acquiescant: dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides: impii autem non causentur sibi deesse asylum, quo se a peccati servitute recipiant, dum oblatum sibi, ingratitudine sua respuunt. [Also doch gratia resistibilis?] Ergo cum utrisque Dei misericordia per Evangelium offeratur: fides est, hoc est, Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit, ut Evangelii efficaciam illi sentiant, hi vero nullum inde fructum consequantur.

Menschen. Der größere Kreis, in welchem das universelle Decret statt findet, muß diese Freiheit in vollem Maße sichern, weil er sich auf die eigentliche Bestimmung des Menschen selbst bezieht: dagegen kann der kleinere Kreis, der den Particularismus umschließt, Veranstaltungen Gottes enthalten, die ohne Rücksicht auf die menschliche Selbstthätigkeit getroffen wurden, Umstände und Fügungen, in denen sich allein die göttliche Bestimmung zeigt, Hülfsmittel zur endlichen Ausfüllung des größern Kreises, wie sie dem Einen vergönnt, dem Andern versagt sind; es kann durchaus dem göttlichen Ermessen anheim gestellt bleiben, wie er den kleinern Kreis zur endlichen Congruenz mit dem größern ausdehnen will. Aber auch ehe dieß geschieht, enthalten beide volle Wahrheit, ohne einander zu widersprechen; denn der Inhalt des Einen bezieht sich als Mittel auf den umfassendern Zweck des Andern; das particulare Vorherbestimmen Gottes bezieht sich dann nicht auf das letzte Ziel, sondern auf den Weg, der zu diesem Ziele führt.

Es wird Jedem, der mit den verschiedenen Auffassungen jener paulinischen Stelle vertraut ist, schon klar seyn, daß hier nur die Ansicht für genügend erklärt werden kann, die den particularen Rathschluß nicht auf die letzte Bestimmung unsers Geschlechts zur Sittlichkeit und Seligkeit, sondern zur Theilnahme an dem äußern Institute der christlichen Kirche als Mittel für jenen Zweck bezieht, daß unterschieden werden muß zwischen Bestimmtseyn zur äußeren Theilnahme an der christlichen Lehr- und Versöhnungsanstalt, und zwischen dem davon zu erwartenden Erfolge, dem wirklichen Versöhntwerden mit Gott, oder dem geistigen Ziele der Kirche. Wenn Paulus von einem Verworfenseyn der Einen, und Erwähltseyn der Andern redet, so kann die ganze Ausführung nur den Eintritt in das äußere Bekenntniß Christi bezeichnen, der nach götttlicher Anordnung dem Einen jetzt, dem Andern später beschieden ist; es ist also die Unterscheidung der alt lutherischen Dogmatiker zwischen pradestinatio ad gratiam und ad gloriam hier durchaus festzuhalten*). Dieß fordert zunächst der Zusammenhang:

*) Conr. Horneji compend. theolog. Lib. 1. c. 4. §. 7. p. 141.: Dicitur aliquis praedestinari et eligi dupliciter 1) ad gratiam ut medium salutis, 2) ad gloriam, ut finem illorum mediorum et salutem ipsam.

der Apostel gelangt zur Behandlung des ganzen Problems nur so, daß er das Auffallende davon erklären will, wie zu seiner Zeit die Heiden mit größerm Erfolg die Predigt aufnahmen, als die Juden; das Entmuthigende davon für die Gläubigen aus seinem Volke kann er nicht anders entfernen, als indem er darin einen ausdrücklichen Rathschluß Gottes erblickt. Ist nun aber die ganze Aufgabe, die er behandelt, keine andere, als diese Verschiedenheit des äußern Zutritts zu erklären, so wird auch die Durchführung des ganzen Thema's, Erwählen, Verwerfen ebenfalls hieher zu beziehen seyn. Dafür spricht ferner die ganze Art der Lösung: er beseitigt das Ueberraschende der Fügung Gottes, die den Heiden solchen Vortritt gestattet, durch Berufen auf die theokratische Familie des alten Bundes; es handelt sich in seiner Argumentation allein um den äußern Vorzug, zu der Zahl des auserwählten Volks zu gehören, oder nicht. Sollte nun wohl Paulus, der so scharf unterscheidet, zwischen Israelitseyn nach leiblicher Abstammung, und wahrer Israelit, sofort verwechselt haben die Theilnahme an dem äußern Institut der Theokratie, und zwingend Bestimmtseyn zu sittlicher Reinheit? Auch die Argumente sind von der Art, daß sie das Zwingende der göttlichen Auswahl nur an der Fortsetzung der äußern Theokratie in dem Institute der Kirche darstellen, und deßhalb wird die Uebertragung auf Neutestamentlichen Boden nur von einem Erwählt- oder Verworfenseyn zur Theilnahme an dem äußern Institute der Kirche, als Lehr- und Söhnanstalt aufgefaßt werden können.

Die einzige Bedenklichkeit gegen diese Auffassung besteht darin, ob Zusammenhang und Form der Argumentation entscheidend genug seyn dürfen, um den wahren Sinn der paulinischen Ausführung zu bestimmen, ob die exegetische Treue nicht vielmehr, streng analytisch aus dem Sinne der einzelnen Verse aufgefaßt, einen andern Sinn ergebe. Liegt es namentlich wohl in der Anschauung des Apostels, so zu unterscheiden zwischen Theilnahme am Christenthume als äußerer Lehr- und Söhnanstalt, durch deren treue Benutzung als Mittel erst Sittlichkeit und Seligkeit erworben werde, und zwischen diesem Ziele, als Folgerung aus jener Theilnahme? Steht der Apostel dabei nicht vielmehr so ganz auf jüdischem Boden, daß ihm Berufenseyn zum äußern Bekenntniß Christi auch sofort das volle

Wohlgefallen Gottes in sich schließt, Entferntseyn vom Bekenntniß aber auch Ausgeschlossenseyn von der Seligkeit umfaßt? Liegt hier nicht die offene Idee der alten Theokratie zum Grunde, daß wer durch göttliches Wohlgefallen zum auserwählten Volke gehört, damit auch aller der Wohlthaten schon factisch gewiß ist, die dort nur als letztes Resultat der sittlichen Reihe betrachtet wurden? Ist es nicht ein vom paulinischen ganz verschiedener Standpunkt, der solche Unterschiede erst hineinträgt? Mag dann immer das Resultat als befangen in jüdischer Ansicht, vielleicht auch anderen Stellen widersprechend erscheinen; es bleibt doch als exegetisches Resultat nächster Sinn dieser Stelle, jede Abweichung davon ein dogmatisirendes Meistern des Apostels! Das Gewicht dieses Einwurfs ist schwer genug; wir dürfen dagegen nicht geltend machen, daß dann die paulinische Ansicht vom Christenthume eine sehr beschränkte, vielleicht die katholisch-hierarchische würde, die Seligkeit nur von der Theilnahme am äußern Institut der Kirche, Dogma, Ritus, Regiment, abhängig macht: die Antwort, es wäre schlimm, wenn es so wäre, darf die exegetische Unbefangenheit nicht trüben: die kanonische Geltung der Schrift muß vielmehr ausreichen, um gerade die Erklärung als die christliche zu betrachten, die sich mit Nothwendigkeit nach hermeneutischen Gesetzen ergiebt; wir dürfen an exegetischer Treue Calvin nicht nachstehn, der ja nur deßhalb zu seiner Erklärung gebracht zu seyn einräumt, weil er sie als allein schriftgemäß erkannte.

Indessen hier ergiebt sich der sehr beachtungswerthe Unterschied, daß nicht der Wortsinn zu dieser Auffassung nöthigt; denn mit keiner Sylbe steht im neunten Kapitel des Römerbriefs, daß jene Auswahl Gottes, die als eine so völlig freie und ungebundene geschildert wird, nun gerade zu sittlichen Leistungen und ewiger Seligkeit determinire. Es ist durchaus nur vom Gnädigseyn und Erbarmen Gottes ganz allgemein die Rede, von Gefäßen zu Ehren und Unehren, von göttlichen Liebeserweisen, die dem Einen zu Theil werden, dem Andern nicht. Nur darauf dringt der Apostel, daß hierin der Wille Gottes durchaus frei sey und ungebunden durch vorangehende Werke und leibliche Abstammung. Worin aber nun weiter jene Gnade und dieses Erbarmen selbst wider bestehe, ist durchaus nicht wörtlich verzeichnet, sondern kann doch nur wieder durch einen

Schluß aus Zusammenhang und Form der Argumentation ermittelt werden, gehört also der Auffassung seiner Lehre im Ganzen an. Nun steht die Sache so, ob man Paulus nur auf jüdischem Boden fortbauen lassen will, ihm dadurch aber nicht bloß alle die sittlichen Gefahren aufbürden, die aus der calvinischen Erwählungslehre unabläugbar entstehen, sondern ihn auch in den schneidendsten Widerspruch mit sich selbst bringen, oder ob man sich zu dem exegetischen Kanon erheben will, daß jeder Schriftsteller nur im Zusammenhange mit sich selbst erklärt werden dürfe. Die Frage ist gar nicht mehr auf dem Standpunkte der niedern Worterklärung zu lösen, wo Grammatik und Sprachgebrauch entscheidet; beide führen nur erst auf den Punkt hin, wo die Schwierigkeit anhebt, was unter den absoluten Gnadenbeweisen zu verstehen sey. Die Frage liegt auf dem Gebiete der höhern Hermeneutik, wo der Sinn mit Rücksicht auf die ganze geistige Persönlichkeit des Autors bestimmt werden muß. Beachten wir deßhalb, daß der Apostel nur von ganzen Massen redet, von Juden und Heiden in ihrem Verhältnisse zum Christenthume, daß er nur die christliche Gesammtheit als erwählte setzt: so darf die Entscheidung dem exegetischen Gewissen eines Jeden überlassen bleiben, ob dieß gleichbedeutend ist mit der Auswahl der Individuen zur Tugend und Seligkeit, oder ob nicht vielmehr die Wohlthat der Erwählung, die der christlichen Gesammtheit zu Theil geworden ist, als das allgemeine ihnen vergönnte Gnadengeschenk in ihrer Stellung zum Bekenntniß Christi aufzufassen ist, so daß sie damit nur die Möglichkeit besitzen, durch Christum die Versöhnung mit Gott ermittelt zu erhalten.

Daß Paulus dabei nicht bestimmt zwischen innerer und äußerer Kirche unterscheide, dieselbe als Lehr- und Söhnanstalt nicht völlig von ihrer idealen Fassung als Inbegriff der Beseligten lostrenne, bleibt zugestanden; nur liegt der Grund dazu in dem ganzen Verhältnisse der christlichen Urzeit selbst. Man kannte damals bloße Namenchristen noch nicht; wer dem äußern Bekenntnisse Christi sich anschloß, zur äußern Zahl gehörte, rechtfertigte diese Stellung auch durch seine sittliche Befähigung für das Reich Gottes. Dem Apostel mußte noch durchaus Beides zusammenfallen; wer nach göttlichem Ermessen in den äußern Verband der Kirche eintrat, dem war dieser Schritt

auch der Wirkung nach entscheidend für Sittlichkeit und Seligkeit. Wie wenig aber der Apostel in dieser Theilnahme am Bekenntniß Christi etwas Zwingendes gefunden hat, wie wenig er das Berufenseyn zum Christen schon mit der Lösung der sittlichen Aufgabe selbst gleichsetzte, wie sehr er vielmehr die Theilnahme an der Gemeinschaft nur als Mittel erkannte, um auf geistig freie Weise den Weg zur Besserung und Beseligung eröffnet zu erhalten: dafür giebt er selbst im didaktischen Zusammenhange der Stelle Kap. 10, 6. 7. den entscheidendsten Beweis: er lehrt, daß in der Gemeinschaft der christlichen Kirche selbst Jedem das Mittel zur Begnadigung nahe liege, so daß man zu seiner Erlangung weder in den Himmel hinauf, noch in die Tiefe hinab zu fahren brauche; das Wort ist jeglichem Munde und Herzen nahe in der Predigt selbst: sie glauben, weil sie gehört haben, und hören, weil gepredigt wird, und dieß geschieht, weil die Botschaft zu ihnen kommt: so kommt der Glaube aus der Predigt, und die Predigt aus dem Worte Gottes. Hier also, in der Predigt des Wortes Gottes, wie die Gemeinde sie besitzt, liegt die bewegende Kraft zu Buße und Sittlichkeit, hier liegt der gegebene Impuls zu menschlicher Besserung, aber gewiß nicht mit Zwang, sondern auf freie Weise, wie das gepredigte Wort auf geistig Erregbare wirkt. Wenn also nach der Anschauung des Apostels und der Erfahrung der Urkirche damals beide Seiten an dem kirchlichen Institute zusammenfielen, die Bestimmung als Lehr- und Söhnanstalt mit dem letzten Ideale der Kirche als Umfang aller wahrhaft Erlöseten: so giebt hier der Apostel selbst den Zusammenhang als einen wirkenden an; wenn er ein allgemein wirkender war, so unterscheidet er sich von einem zwingenden immer noch dadurch, daß die Allgemeinheit der Wirkung von der allgemeinen Erregbarkeit, oder der günstigen Bedingung ausging, unter welcher der Impuls geschah. Die Möglichkeit eines minder günstigen Erfolgs bei etwa denkbarem subjectiven Mangel an Auffassung ist damit durchaus nicht abgeläugnet.

Halten wir uns hiernach für befugt, die Auswahl nach paulinischer Darstellung allein in der göttlichen Fügung zu finden, nach welcher Ordnung die Predigt von Christo zu den Völkern gelangen soll: so wird in diesem Sinne ein voller Particularismus durchaus nothwendig seyn, nur daß, auch abgese-

hen von der ganz verschiedenen Auffassung der paulinischen Deduction, der calvinischen Form noch ein Doppeltes entgegengesetzt werden muß. Einmal das Verfahren Gottes dabei, wie er den Völkern nach einander die Predigt des Evangeliums zugedacht hat, ist noch immer keine Willkühr: es heißt absolut, in sofern darauf weder leibliche Abstammung noch Werke der Menschen den geringsten Einfluß haben; dagegen ist der dabei beobachtete Gang durchaus bedingt durch das Gedeihen des sittlichen Gottesreiches selbst. Kann der Apostel dieß wohl deutlicher vorzeichnen, als wenn er an dem Nichtzutreten der Juden nachweiset (Kap. 11, 11.), daß daraus der größere Erfolg unter den Heiden sich erkläre, also der Fall jener das Heil dieser geworden sei? Die Ordnung also, wornach das Reich Gottes sich ausbreitet, ist die in der Sache selbst gegründete, den eigenen Fortschritten angemessene, und beruht nicht auf Willkühr, sondern auf Weisheit. Dagegen von einer Fügung, die nur ihrer ungebundenen Allmacht folge, weiß der Apostel nichts; das Walten Gottes steht unter dem höchsten Zweckbegriffe seines sittlichen Reiches. Was uns dabei unbegreiflich bleibt, kommt allein auf das Unerklärbare der Mittel hinaus, die Gott zu seinem Ziele benutzt, und wer wollte sich anmaßen, die Wege des Herrn ergründen zu können? Dieselbe Auswahl, dieselbe Begünstigung des Einen vor dem Andern zur Lösung der sittlichen Aufgabe findet sich ja überall wieder: warum hat der Eine größere geistige Anlagen, Scharfsinn, Zartheit und Erregbarkeit des sittlichen Gefühls, als der Andere? Auch dadurch wird ihm ein fruchtbarerer Weg zum endlichen Ziele eröffnet, ohne daß wir die Verschiedenheit dabei genügend erklären könnten. Aber die Auswahl betrifft nur die Mittel, die Gott einschlägt, nicht den Zweck selbst, dessen Fortgang ein steter und unerschütterlicher ist; nur durch Bestimmung Einiger für, Anderer gegen das sittliche Reich, würde Gott sich selbst widersprechen.

Das Zweite, worin wir noch mit Paulus und Schleiermacher gegen Calvin entscheiden müssen, ist der endliche Umfang des göttlichen Decrets, indem die strenge Erwählungslehre nur ein ewiges Ausschließen von der Heilsanstalt in Christo, nicht aber ein vorläufiges Uebergehen kennt. Dazu berechtigt nun gerade Paulus am wenigsten, dem das jetzige Verworfen-

seyn der Juden durchaus kein ewig ausschließendes ist; er tröstet ja Kap. 11, 25., daß wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen seyn, auch Israel selig werde. Hier lenkt ja auch Schleiermacher in den Universalismus ein, daß von der Ausführung des göttlichen Reichs zu erwarten stehe, wie auch für die jetzt noch in Blindheit Belassenen Zeit und Stunde ersehen, und die Ordnung gefunden seyn wird, wie auch sie für das große Werk geschickt gemacht werden sollen. Die Frage aber, wie es mit denen werde, die dahinsterben, ehe sie nach jener Ordnung von der christlichen Predigt haben bewahrt werden können, also mit der Masse der Heiden, die nicht einmal den Namen Christi vernahmen, liegt gar nicht in der Behandlung des Apostels mit einbegriffen, da er nur von Völkermassen, Juden, Heiden, nicht aber von Individuen redet. Höchstens ein analoger Schluß ist uns hier gestattet: wenn Gott den Völkern nach einer seinem Zwecke entsprechenden Ordnung die Predigt von Christo zugesteht, so wird er auch seine Wege ersehen haben, um den Individuen Kunde davon zuzuwenden. Geschieht es hier auf Erden nicht, nun so ist ja das Reich Christi auch kein zeitliches, und was stehet der Annahme entgegen, daß er, dem die Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden, auch nach dem Tode des Individuums die Gnade Gottes vermitteln könne Jedem, der darnach fragt? Auch dann soll zwar nicht das Maß ihrer Sittlichkeit, ohne Christum, der Weg seyn, wie sie zur Seligkeit gelangen, sondern ganz allein die Gnade Gottes in Christo; aber haben wir ein Recht, das Anschließen der Individuen an diese Gnade nach dem Tode für unmöglich zu erklären?

Jetzt erst läßt sich das Resultat der exegetischen Untersuchung auf die beiden kirchlichen Systeme übertragen: Wenn der paulinische Particularismus nur den Gang bezeichnen soll, den die göttliche Weisheit der Entwicklung des Reiches Christi vorgeschrieben hat, also nur die allmälige Durchführung des Universalismus umfaßt, so entspricht dieß ganz der lutherischen Auffassung, die gleichfalls nur einen Rathschluß zur allgemeinen Geltung der Gnade in Christo kennt. Sie hat dabei zwar versäumt, ausdrücklich zu erklären, daß außer der Allgemeinheit der göttlichen Gnade, der Weg der Mittheilung nun noch nothwendig unter einem speciellen Beschlusse Gottes stehe; allein die calvinische

Auffassung hat noch mehr gefehlt, indem sie diesen Weg: dieses Mittel mit dem Zwecke selbst verwechselte, und dadurch sich gezwungen fühlte, auch den Standpunkt innerhalb der christlichen Oeconomie mit einer rein speculativen Frage zu vertauschen, die überhaupt die Stellung des endlichen Willens der Menschheit zu dem unendlichen Gottes ermitteln soll. Auf diese speculative Frage giebt die lutherische Theorie zwar keine directe Antwort, hat aber das Nöthige doch dadurch aufgestellt, daß sie so unverbrüchlich Freiheit des Menschen neben der Allmacht Gottes festhält.

Erst jetzt ergiebt sich aber auch, daß nach lutherischer Auffassung die Lehre von der Prädestination, die doch nichts anders ist, als die Treue Gottes in der Ausführung des Erlösungswerkes, von uns ganz am unrechten Orte ausgeführt ist; müßten nicht nothwendig die Untersuchungen über Erlösung selbst vorangehen, ehe von deren Ausführung die Rede seyn kann? Die gegenwärtige Anordnung, der wir gefolgt sind, ist allein nach calvinischer Auffassung der Prädestination richtig, um unmittelbar an die Sünde zu knüpfen; oder will man calvinischer Seits recht streng zu Werke gehen, so müßte die ganze Religionstheorie mit der Lehre vom göttlichen Rathschluß beginnen; denn die volle Consequenz war ja nur auf supralapsarischem Standpunkte zu finden, so daß Sündenfall und dessen Folgen erst durch den Rathschluß selbst bedingt werden. Unsere jetzige Anordnung ist nur daher zu rechtfertigen, daß der rein lutherische Begriff der Prädestination erst wieder gewonnen werden mußte, um ungehindert durch die calvinischen Einwürfe nun die Theorie der Erlösung selbst behandeln zu können.

V.

Erlösung.

Durch die Frage über Prädestination ist an dem ganzen Gange der Untersuchung nichts geändert, sondern nur das Resultat gewonnen, daß Gott für den vorhandenen Zustand der Sünde eine Erlösung zu gewähren nach seiner ewigen Liebe beschlossen habe, und in der festen Gewißheit dieses Beschlusses

die Prädestination selbst bestehe. Der Faden der Untersuchung wird also eben da wieder anzuknüpfen haben, wo ihn die Lehre von der Sünde fallen ließ.

Der gegenwärtige Zustand des Menschengeschlechts enthält eine schwere Abweichung von der uns ursprünglich bestimmten Stellung, was sich auf eine doppelte Art auffassen läßt: einmal ein Zerwürfniß in der eigenen Natur, indem die Sinnlichkeit darin zu einer ungebührlichen Herrschaft gelangt ist, und dieß ist die sündige Depravation; dann eine verfehlte Stellung zu Gott und dessen Reiche, und dieß ist die Sündenschuld, oder die factische Gewißheit und das Bewußtseyn davon, daß durch unsere jetzige Stellung, so viel an uns lag, ein Ausfall in dem sittlichen Reiche herbeigeführt ist. Dennoch kommen beide Beziehungen auf dasselbe hinaus: eben dadurch, daß das Pneuma hinter den sarkischen Regungen zurückstand, oder die Störung in unserer sittlichen Natur eintrat, verfehlen wir auch unsere Stellung im Reiche Gottes; denn nur durch völlige Herrschaft des Pneuma in uns gelingt es ja, uns dem Willen Gottes anzuschließen, und dadurch jene Stellung selbst zu behaupten. Kommt es jetzt darauf an, jenen Uebelstand wieder zu heben, so kann dieß auf doppelte Weise ausgedrückt werden, läuft aber eben so gewiß wieder auf dasselbe hinaus. Es muß einmal das Mißverhältniß in unserer Natur gehoben, also die Gewalt gebrochen werden, die dem harmonischen Anschließen an den Willen Gottes entgegensteht, was sich als Erlösung auffassen läßt; und dann muß uns die richtige Stellung zu Gott und seinem Reiche zurückgegeben, oder der Abstand getilgt werden, der uns von ihm trennt, und dieß wird die Versöhnung seyn: aus dem Bisherigen ergiebt sich, wie das Eine sofort auch das Andere in sich schließe.

Die Art, wie diese Vermittelung für das Menschengeschlecht zu Stande gebracht werde, ist die Hauptsache bei jeder Religionstheorie, die es anerkennt, daß der Mensch gegenwärtig sich nicht mehr in der richtigen Stellung zu Gott befinde. Ihre Verschiedenheit, und zugleich ihre Annäherung an die Wahrheit wird dadurch begründet, wie weit sie dem Menschen selbst die Aufgabe zutheilen oder absprechen, jene Veränderung zu bewirken, oder was dasselbe ist, sich selbst zu erlösen. Die unterste Stufe nehmen die Religionsformen ein, wo dem Men-

schen gestattet wird, auf bloß mechanischem Wege den Zorn der Gottheit abzukaufen durch dargebrachte Gaben, Opfer. Dabei wird entweder, nach der ganz rohesten Form, der Werth der Gabe selbst in Anschlag gebracht, so daß der Gottheit für die erlittene Beleidigung eine wirkliche Zahlung zugedacht wird: dieß ist die niedrigste Stufe des Heidenthums, die einen völlig mechanischen Verkehr mit der Gottheit gestattet, und durch bloß äußere Mittel auf dieselbe einzuwirken vermeint; oder etwas gemildert erscheint diese Form, wenn nicht der Gewinn in Anschlag gebracht wird, welcher der Gottheit durch Empfang der Gabe, sondern der Schmerz, welcher durch deren Aufgaben dem Menschen erregt wird. Zu solchem freiwillig übernommenen Schmerz gehören denn auch die verschiedenen Formen der Ascese, die durch Qual und Pein das Bewußtseyn der Sünde darlegen, und zugleich etwa das Mitleid der Gottheit erregen will. Alle diese verschiedenen Wege können nur Eins darthun, daß der Mensch die Größe seiner Schuld anerkenne, und zugleich Sehnsucht nach deren Tilgung besitze; sie können ein Symbol werden für das Bedürfniß der Erlösung, nie aber dieselbe selbst hervorrufen. Jedesmal fehlt dabei die ausdrückliche Gewißheit, daß jene Tilgung der Schuld, die der Mensch so sehnlich wünscht, nun auch wirklich erfolgt sey; für solche Einwirkung des äußern Factums theils auf jenen innern Zustand des Menschen selbst, theils auf seine factische Stellung zu Gott, fehlt dabei jede Garantie; dieß Alles gilt deßhalb von den rohern Ansichten über Versöhnung im Alten Testamente, und von dem ihnen entsprechenden ascetischen Theile des Katholicismus.

Dagegen eine schon mehr ansprechende Art der Selbsterlösung für den Menschen besteht darin, daß er durch seine Besserung Gott versöhne, also durch die künftig erfolgende gute That die vorangegangene böse wieder tilgen solle. Vielleicht wird der gewöhnliche Verstand sich damit am leichtesten befreunden, und den Tugendeifer für die Zukunft dadurch zu schärfen suchen, daß er als dessen Preis die Tilgung der vorangegangenen Schuld aufstellt. Allein auch hier, vorausgesetzt, daß dieß Mittel wirklich erreichbar sey, fehlt dann doch jeder zwingende Zusammenhang zwischen dem bessern Künftig und dem schlimmern Vorher. Was auch der Mensch etwa Preiswürdiges zu verüben

vermöchte, so ist es dann doch jedesmal Pflicht des vorliegenden Augenblicks selbst, ist Erfüllung der Forderung, die stets und unerläßlich an ihn ergehet. Wie könnte solche That, außerdem, daß sie der eigenen Anforderung an sie genüget, auch noch eine sich rückwärts erstreckende Wirkung hervorrufen? Sollte dieß Statt finden, so würde es nur von einer ausdrücklichen Erklärung Gottes ausgehen können, daß er wegen der jetzt bewiesenen Treue die frühere Untreue übersehen wolle, und dann wäre es ja doch wieder nicht der Mensch, sondern Gott durch jene Erklärung, der die Erlösung vollzöge. Dazu bedenke man aber, was eigentlich jene Forderung in sich schließt: später soll eine Erfüllung der Pflicht eintreten, die früher nicht vorhanden war; das spätere Moment soll besser seyn, als ein vorangehendes, und zwar nachdem die Gewalt der σάρξ, die eben jene Depravation hervorrief, durch lange Uebung schon ihr Reich begründet hat! Was erst als Wirkung der Erlösung erwartet wird, das Wiederanschließen an den Willen Gottes, soll zugleich der Weg dazu seyn; das Mittel, wodurch der Mensch sich selbst erlösen soll, wäre zugleich das Ziel, zu welchem er gelangen wird! Auch diese Form, wie sie etwa die höhere sittliche Stufe des Alten Testaments, und der Pelagianismus des katholischen Systems darbietet, enthält also gleichfalls etwas zum Mindesten Unerreichbares.

So ergiebt sich von allen Seiten die Gewißheit, daß unter keiner Bedingung der Mensch sich selbst erlösen könne, weder in Bezug auf sich, noch auf einen Andern. Das Uebel, das zu heben ist, haftet theils an der innersten Natur des Menschen selbst, und wird also auch jedem eigenmächtigen Versuche zur Hebung sofort wieder ankleben, theils betrifft es ein Verhältniß zu Gott, dessen Aufhebung von unserer Seite gar nicht in menschlicher Kraft steht. Jeder, der als bloßer Mensch den Versuch dazu wagt, bedarf erst selbst noch der Erlösung: nur von Gott vermag die Erneuerung unserer sittlichen Natur auszugehen, wie von ihm gleich anfangs deren erste Erschaffung ausging; Schöpfung und Erlösung treten sofort in die strengste Analogie. Wer als Erlöser auftreten will, bedarf dazu der unmittelbaren Ausrüstung von Gott, so daß er selbst des Werkes für sich nicht bedarf, das er an Andern vollziehen will,

und zugleich für alles das geschickt ist, was dabei nur als göttliches Wirken aufgefaßt werden kann.

Daß nun dieser Erlöser in der Person Jesu von Nazareth erschienen sey, ist Glaube der christlichen Kirche, der eben, weil er Glaube ist, von der Wissenschaft keine Beweise für sich erwartet, sondern von ihr höchstens entwickelt und zur lebendigen Anschaulichkeit geführt werden kann. Daß Christus für jenes Geschäft nicht allein göttliche Vollmacht und Auftrag, sondern auch göttliche Befähigung hatte, dafür verlieh er seinen Umgebungen zwar kein anderes Unterpfand, als das Gewicht seiner Persönlichkeit; allein daran hatten auch Alle die genug, die in ihm das Leben fanden; dafür bietet er auch uns keine andere Bürgschaft, als wiederum seine geistige Persönlichkeit, wie wir derselben uns anschließen können durch das evangelische Wort. Daß er aber jenes Geschäft nun auch wirklich gelöset hat, und die Versöhnung vollbracht, auch Jeden daran Theil nehmen läßt, der ihre Segnungen sich aneignen will, dafür bieten uns seine Wirkungen selbst Gewähr, wie wir sie auffassen können in der christlichen Kirche. Wenn demnach das Wesen des Glaubens daran richtig erfaßt ist, daß dessen Ueberzeugung feststehet, ohne einen apodictischen Beweis, der dieß Eingeständniß auch dem Läugnenden abgewinnen könnte: so gilt dieß auch von dem Glauben an Christum, als den persönlichen Erlöser. Wer unter seinen Zeitgenossen nicht durch die Gewalt seiner Persönlichkeit an ihn gefesselt ward, so daß er wußte, derjenige, dem er sich ergab, habe Worte des ewigen Lebens, einem Solchen konnte kein anderer Beweis, etwa durch Wunder oder Weissagungen, dafür ein Unterpfand darbieten. Eben so, wer auch jetzt noch durch die persönliche Darstellung Christi in der Schrift, durch die Gesammterscheinung der Kirche und durch deren Wirkungen auf ihn selbst, nicht zu jener Ueberzeugung gelangt, dem ist kein anderer Beweis zu seiner Ueberführung zu gewähren: bleibt er ungläubig an Christi Werk und Person, so geschieht es auf seine eigene Gefahr.

Der Begriff der Erlösung setzt in Christo ein Doppeltes voraus, was die kirchliche Lehre durch das Dogma von der doppelten Natur, der göttlichen und menschlichen ausdrückt. Nur darf es nicht befremden, daß gerade diese Lehre sich mit einem gewaltigen doctrinären Apparat umgeben hat, weil sie

etwas klar machen will, das doch der menschlichen Erkenntniß nun einmal nicht klar werden kann, die Art, wie Göttliches in das Menschliche hereintritt, und sich mit ihm zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit verbindet. Je weniger man dieß zu einem vollen Verständniß erheben kann, desto subtiler traf man dafür die Bestimmungen. Bei unserer Untersuchung werden wir um so weniger gehalten seyn, den ganzen Apparat zu durchforschen, einmal, weil wir schon völlig an dem einfachen Lehrsatze der Kirche genug haben, daß sich in Christo Göttliches und Menschliches vereint habe, wie es das Werk der Erlösung selbst erforderte, und dann, weil wir auf diesem Boden nichts besonders Evangelisches antreffen, sondern nur das allgemein Christliche, wie es die Dogmatik nicht construiren, sondern nur als eine thatsächliche Wahrheit aufnehmen kann.

Mag deßhalb der im kirchlichen System gewählte Ausdruck der zwei Naturen, die zu einer Person sich vereinen, treffend seyn, oder nicht; mag ferner die Art, wie beide, um zu einer persönlichen Einheit zu gelangen, die gegenseitigen Eigenschaften austauschen, eine inhaltsvolle Anschauung gewähren, oder nicht: so viel steht fest, die Idee, die dem ganzen Dogma zu Grunde liegt, ist unerläßlich für die Lehre von der Erlösung. Als Mensch mußte der Erlöser auftreten, wenn er in die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts persönlich und thatkräftig eingreifen wollte; als Mensch mußte er zu Menschen nahen, wenn sie für sein Werk nur Verständniß und Aufnahme haben sollten. Als wahrer Mensch wird er deßhalb überall in der Schrift dargestellt nach Wirken und Bedürfnissen, nach Schicksalen und Erfahrungen: er wird geboren, wächst und gedeihet, wie ein Mensch; ihn dürstet, hungert, wie uns; er weint, klagt, betet, stirbt, wie unser Einer. Aber außerdem besitzt er nun gerade das Mehrere, wodurch nur er zum Erlöser befähigt wird: daß Gott in ihm war (2 Kor. 5, 19.), daß ihm der Geist Gottes ohne Maß gegeben war (Joh. 3, 34.), daß er eins war mit dem Vater in einem Sinne, wie kein anderer Mensch, und für diese ihm so eigenthümliche Würde nur der Begriff des Sohnes Gottes ausreicht, dieß Alles ist nothwendige Forderung, wenn von ihm das Werk der Erlösung vollbracht werden sollte. Etwas Anderes als diese Erscheinung des Göttlichen im Menschlichen will auch die kirch-

liche Lehre nicht ausdrücken, wenn sie die beiden Naturen in ihm zu einer Lebenseinheit, zu einer individuellen Persönlichkeit zusammentreten läßt. Mehr als dieses enthalten auch die so complicirten kirchlichen Formeln nicht, da sie ja doch fast nichts, als negative Bestimmungen über die Art der Vereinigung (ἀδιαλύτως, ἀχωρίστως u. s. w.) beizubringen haben. Der höchste Inhalt der ganzen Lehre liegt darin, auszusprechen, daß das Werk der Erlösung nicht von einem Menschen ausgehen konnte, daß es dazu einer unmittelbaren Begabung des Menschlichen durch das Göttliche bedurfte.

Durch diese Bestimmungen über die Person des Erlösers wird auch schon die Stellung bezeichnet, die er bei dem Erlösungswerke selbst eingenommen haben wird, nemlich die des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. So forderte es die Natur des Geschäfts, das er vollbrachte: es bezog sich auf unsere Stellung zu Gott, mußte von Seiten Gottes beginnen, und sich auf unsere sittliche Natur erstrecken. Darum sind die Schriftausdrücke eines Mittlers nicht etwa bildlich, sondern in voller Eigenthümlichkeit von dem Werke der Erlösung selbst zu verstehen. Die symbolische Lehre nimmt sie in vollem Maße auf, und bringt dieß Verhältniß eben dadurch zu einer weit deutlichern Anschaulichkeit, daß sie das Zusammentreffen der Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers eben so wie in seinem Geschäfte fordert.

Verschieden davon ist die nicht symbolische, aber bei namhaften Dogmatikern hergebrachte, Vertheilung der Erlösungsthätigkeit Christi unter das dreifache Amt des Propheten, Hohenpriesters und Königs. Diese Ansicht empfiehlt sich durch Ausdehnung der Erlösungsthätigkeit über seine ganze persönliche Erscheinung auf Erden, und darüber hinaus; stimmt aber deßhalb mit der strengen Satisfactionstheorie nicht, die das Wirksame des Erlösungswerks beinahe momentan in das Factum des Todes zusammendrängt. So ist namentlich das prophetische Amt gerade im Augenblick des Todes schwerlich nachzuweisen, sondern findet sich in der vorangegangenen Lehrthätigkeit, während das königliche wohl erst überwiegend nach dem Tode beginnen kann. Diese Incongruenz mit der strengen Satisfactionslehre würde immer noch erträglich seyn, da deren Durchführung nach aller Strenge doch schwerlich gelingen kann;

allein die Auffassung des dreifachen Amts leidet doch an andern sehr wesentlichen Mängeln. Sie beruhet zwar, wie sich leicht erwarten läßt, auf bestimmten Schriftausdrücken; allein hier, wie an vielen andern dogmatischen Punkten, zeigt sich das Unstatthafte davon, wenn biblische Terminologie, die an ihrer Stelle und in ihrem Zusammenhange eine völlig richtige Bedeutung hat, nun auch losgetrennt von ihrem Orte, mit andern, nicht streng verwandten, Aussprüchen zusammengestellt, und in ein System gefügt wird. Die bekannte Eintheilung des göttlichen Willens in voluntas signi und beneplaciti mag dazu als Beleg dienen, wofür man, da sie unbegründet neben einander gestellt wurden, ziemlich willkührlich erst den Sinn erfand, und sich deßhalb auch so schwer darüber vereinigen konnte. Eben so ist auch an den Stellen, worauf sich das dreifache Amt gründet, schwerlich eine systematische Zusammenstellung beabsichtigt und durchführbar. Sollten die Functionen des Erlösungswerks unter Schriftausdrücke vertheilt werden, so ist schon anderweitig bemerkt, mit wie viel größerm Rechte Ausdrücke aufgenommen werden müßten, die Christus selbst, z. B. das Amt eines Hirten, so wiederholt auf sich anwendet. Das Schlimmste dabei ist aber noch, daß alle drei Aemter in ihrer ursprünglichen Bedeutung gar nicht mit einander harmoniren, ja wohl gar etwas Widersprechendes enthalten. Alle drei sind aus Alttestamentlichen Zuständen entlehnt: um nun davon abzusehen, daß der König nur als späteres Ergebniß der Umstände in die ursprünglich auf sacerdotale Herrschaft berechneten Zustände des jüdischen Volks aufgenommen ist, so macht doch gegen diese beiden ordentlichen Aemter, als Vertreter der Theokratie, das jedesmal außerordentliche Auftreten des Propheten einen entschiedenen Gegensatz. Nur wenn die ordentlichen Beamten ihrer Bestimmung uneingedenk die reine Idee des Jehovahdienstes sinken lassen, ergeht von dem Propheten die zürnende Rede gegen den abgöttischen König, und gegen den in leere Form versunkenen Priester. Dann wendet er sich jedesmal an das Volk selbst mit strafender Rede, erhärtet seine göttliche Sendung durch Weissagung und Wunder, und führt den Gottesdienst auf seine ursprüngliche Stellung wieder zurück. So ist der Prophet jedesmal ein Gegengewicht gegen religiöse Erschlaffung und Trübung der theokratischen Idee.

Wird es deßhalb nicht sehr mißlich bleiben, drei Aemter, die an und für sich etwas Widersprechendes haben, in einen Begriff zu vereinigen und logisch zusammenzustellen? Will man auch dafür einwenden, daß sie alle drei durch das Amt des Messias ersetzt werden, und in denselben zusammenfließen, wie denn wirklich dessen Erscheinen sie alle überflüssig macht: so versteht es sich doch von selbst, daß mit der endlichen Durchführung der Theokratie auch das Prophetenamt in seiner wahren Bedeutung wegfallen muß, da es ja nur auf das frühere mangelhafte Gelingen derselben berechnet war. Haben die drei alttestamentlichen Aemter im Messias ihre völlige Lösung und Endschaft erreicht, wozu denn den von ihnen unzertrennlichen Gegensatz noch weiter durchführen? Wozu noch länger den Zwist der einzelnen Gewässer bezeichnen, nachdem sie sich längst in das gemeinschaftliche Bette des einen Stroms ergossen, und harmonisch gefügt haben? Soll die christliche Oeconomie das wesentlich Höhere seyn, nun so werde dieß auch dadurch anerkannt, daß die Durchführung des Gottesreiches in dem einen Amte des Mittlers gefunden, und der alte Gegensatz überwunden ist, wo nur verschiedene Aemter, einander ergänzend, mit Kampf berichtigend, dem Ziele sehr langsam entgegen wirkten. Der sicherste Beweis, daß bei Uebertragung der Alttestamentlichen Aemter auf die christliche Oeconomie nicht Alles correct bleiben konnte, findet sich dann noch darin, daß gerade der Begriff des Propheten durchaus nicht in seiner Eigenthümlichkeit herübergenommen werden konnte. Man hat den Lehrer daraus gemacht, denn nur so kann er dem Könige und dem Priester an die Seite treten. Allein ist dadurch nicht gerade das Wesentlichste der alten Prophetenidee abgestumpft und bei Seite geschoben? Hatte denn der Alttestamentliche Prophet nur zu lehren, etwa der Erkenntnißkraft der Seinen nur neue Wahrheiten vorzuhalten? Im Gegentheil, sein Wirken war durchaus unmittelbar auf die Gemüther der Seinigen berechnet: ergreifen sollte er die Herzen, mit zürnender Gewalt die Lässigen aufregen, mit Verheißung die Zagenden stärken; und wie überall auf religiösem Boden das theoretische Lehren das Wenigste ist, dagegen Alles auf das Eindringen in die Tiefen des Gemüthes ankommt: so sollte der Prophet den ganzen sittlichen Menschen ergreifen, erheben, begeistern für die Sache Gottes.

Von dieser Prophetenidee wird gewiß gerade die Hauptsache in dem Neutestamentlichen Amte des Mittlers wiederzufinden seyn; nur ist das bloße Lehramt, worauf jene Anordnung hinauskommt, bei Weitem nicht erschöpfend, und was an der Idee des Mittlers fehlt, wird noch weniger durch das Amt des Priesters und Königs ergänzt. Nur dieses Mittleramt, wie es in strenger Schriftgemäßheit von den Symbolen aufgefaßt wird, kann deßhalb die wahre Stellung Christi zum Erlösungswerke darthun; dagegen jene Zertheilung muß als ein weder nothwendiger noch vollständiger Versuch der Dogmatiker gelten, um einzelne Seiten daran vom untergeordneten Alttestamentlichen Standpunkte aufzufassen.

Der Begriff des Mittlers kann nun auf doppelte Art gefaßt werden: entweder so, daß seine vermittelnde Thätigkeit sich gleichmäßig nach beiden Seiten hin erstreckt, also Gott und den Menschen auf völlig gleiche Weise zum Object ihres Handelns habe; oder so, daß seine Thätigkeit auf der einen Seite anknüpfend beginne, und auf die andere hinüberführe, dann also nur ein Object hervortrete, entweder Gott oder der Mensch. Auch für solches Anknüpfen und Hinüberführen ist der Begriff einer wahrhaft vermittelnden Wirksamkeit streng erweisbar, da durch sie beide Seiten in wahrhafte Verbindung gebracht werden. Welcher dieser beiden Fälle allein zulässig sey, ergiebt sich schon sehr einfach aus der Betrachtung, ob mit irgend einem Rechte Gott als Object eines historischen Factums, denn ein solches ist die Wirksamkeit des Erlösers, aufgestellt werden dürfe. Ist dieß etwa durchaus unstatthaft, so folgt schon daraus, daß nicht allein der ganze erste Fall an einem innern Widerspruche leidet, sondern daß auch die eine Hälfte des zweiten Falles, wenn die vermittelnde Thätigkeit bei dem Menschen anknüpfte und auf Gott zurückginge, ohne Verständniß bleibt. Ist von dem Wirken des Erlösers ein Erfolg gesetzt, der Gott zum Object hätte, so heißt dieß nichts Anderes, als durch ein Ereigniß der Geschichte ist bei Gott etwas umgestellt, verhält sich nach einem gewissen Momente anders als vor demselben; denn darin besteht doch der Begriff des wahrhaften Einwirkens auf eine Persönlichkeit, daß ein späterer Moment dieselbe anders antrifft, als ein früherer. Schon so betrachtet, streitet es mit dem ganzen Begriffe Gottes, ihn der Verände=

rung zu unterwerfen, weil er dadurch dem Gesetze der Zeit in successiven Momenten anheim fiele, streitet es mit der Idee seiner Vollkommenheit, ihm ein Umgestelltwerden aufzubürden; er würde der Einwirkung eines geschichtlichen Factums unterworfen, in wahre Passivität versetzt, eine Rückwirkung auf ihn angenommen, die mit seiner Unabhängigkeit nie vereinbar seyn wird. Schon hiernach muß als Kanon für die ganze Untersuchung feststehen, daß, wie auch die erlösende Thätigkeit Christi aufzustellen seyn wird, dabei nie ein thatsächliches Umgestelltwerden auf Seiten Gottes herauskommen darf; jede Passivität, jedes Anderswerden in Folge eines geschichtlichen Ereignisses bleibt eine Anthropopathie, zu der sich die folgerechte Entwicklung nie verirren darf. So steht also für die erlösende Thätigkeit Christi fest, daß sie weder so vermittelnd gedacht werden darf, um nach beiden Seiten zugleich, auf Gott und auf den Menschen zu wirken, noch so, daß sie anknüpfend auf Seiten des Menschen, Gott zum Gegenstande ihres Wirkens mache, sondern allein so, daß sie anknüpfend bei Gott auf den Menschen, als alleiniges Object, ihre Wirkungen übertrage*).

*) Dieses Resultat wird denn auch vollständig durch den Neutestamentlichen Begriff der *καταλλαγή* bestätigt. Die Wurzel von *καταλλάττω*, *ἄλλος*, deutet so entschieden auf den Begriff des Andersmachen und Anderswerden in dem Versöhntseyn hin, daß schon deßhalb eine Uebertragung davon auf Gott nach voller Anthropopathie durchaus unmöglich wird; durch sämmtliche Stellen des Neuen Testaments wird nur die oben gegebene Bedeutung bestätigt: Röm. 5, 10. *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ*, 2 Kor. 5, 21. *καταλλάγητε τῷ θεῷ*, oder activ V. 19. *ὁ θεὸς τὸν κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*. So das Substantiv: Röm. 5, 11. bleibt unbestimmt, da nur von einem *λαβεῖν τὴν καταλλαγήν* geredet wird, was sowohl das Versöhntseyn Gottes, als mit Gott bezeichnen kann; aber Röm. 11, 15. ist die *ἀποβολὴ* der Juden die *καταλλαγὴ κόσμου*, der Heiden, die Verwerfung jener ist die Gewinnung dieser, und 2 Kor. 5, 18. 19., wo die *καταλλαγή* durch den ganzen Zusammenhang als Werk, und nicht als ein Erleiden Gottes dargestellt wird. Die Idee der deutschen Versöhnung, Söhnung, ist also damit durchaus nicht congruent, und würde eine Formel, wie *καταλλαγὴ τοῦ θεοῦ* unerläßlich voraussetzen. So auch der classische Sprachgebrauch: **Xenoph. I. 6. 2.** *καταλλαγεὶς δὲ οὗτος τῷ Κύρῳ*. **Eurip. Iphig. Aul.** 1157. *σοὶ καταλλαχθεῖσα* **Aelian. V. H. II.** 21. *ἐκ διαφορᾶς καταλλάσσεσθαι*. Dagegen findet sich **Soph. Ajax.** 744. *θεοῖσιν ὡς καταλλαχθῇ χόλου* ganz die objective Einwirkung auf den Andern, oder **Herod. I.** 61. *καταλλάσσετο τὴν ἔχθρην τοῖσι στασιώτῃσι*, so daß eine ähnliche Construction im Neuen Testament zur Erhärtung der anselmschen Theorie unerläßlich bliebe.

Schon nach diesen einfachen Betrachtungen kann für die strenge Satisfactionslehre, wie sie als die anselmsche dargestellt werden muß, kein ausreichendes Verständniß ermittelt werden; denn sie verletzt die erste Bedingung dabei, die völlige Unabhängigkeit Gottes, und die Ausschließung jeder Passivität auf seiner Seite. Bis auf diesen Punkt ist freilich die Theorie, wie sie der genialste aller scholastischen Lehrer aufstellte, in sich so folgerecht, und weiß auch mancher Schriftausdrücke so trefflich sich zu bemächtigen, daß der gewaltige Erfolg, den sie in der Kirchenlehre gehabt hat, durchaus nicht zu verwundern ist. Sie geht davon aus, daß durch die Sünde Gott beleidigt ist; und zwar soll die Beleidigung berechnet werden nicht nach dem, der sie verübt, sondern nach dem, der sie empfängt, so daß die Beleidigung Gottes für eine unendliche gelten muß. Dafür fordert die göttliche Gerechtigkeit Genugthuung, da in ihrem sittlichen Reiche nichts ungeordnet, und keine Schuld ungetilgt bleiben darf. Ein Mensch muß die Genugthuung leisten, denn vom Menschen ist die Schuld begangen. Für die unendliche Beleidigung vermag aber kein Mensch den ausreichenden Preis, der gleichfalls ein unendlicher seyn muß, darzureichen; nur von Gott kann das Unendliche geschehen: so ergiebt sich der Begriff des Gottmenschen, der allein durch das Köstlichste, was er darzubringen vermag, sein Leben, die Schuld bezahlt. Der Tod des Gottmenschen ist allein ein Preis, der Beleidigung werth; er zahlt ihn an unserer Statt, ist also genugthuend und stellvertretend zugleich. Man muß es einräumen, und die kirchliche Lehre hat es durch Aufnahme dieser Theorie in ihr System hinreichend anerkannt, daß an Folgerichtigkeit, sobald nur die ersten Prämissen zugestanden sind, kein System sich mit dem anselmschen messen kann. Allein gerade in den Prämissen liegt nun auch die Schwierigkeit der ganzen Theorie.

Zunächst welcher Begriff wird über das Beleidigtseyn Gottes durch die Sünde aufgestellt? Jene volle Passivität Gottes, wie sie nach dem Obigen mit dessen Unveränderlichkeit durchaus unvereinbar ist. Es würde ja dadurch der menschlichen Handlung eine Einwirkung auf Gott eingeräumt, die bei ihm auf völlig causale Weise Zorn und Schmerz zu erregen vermag; es würde nur von uns abhängen, durch die Sünde Gottes Seligkeit zu trüben. Die erste Bedingung bei unserm

Abhängigkeitsbewußtseyn von Gott ist doch die, daß dasselbe ein totales sey, also auf jede Rückwirkung auf Gott verzichte. Wird dieß aufgegeben, so tritt Gott dadurch in den Kreis des Endlichen ein, und es ist die letzte Garantie gegen den Pantheismus verschwunden. Die einzige Schutzwehr gegen ein Zusammenfallen Gottes und der Welt, womit die Consequenz des Verstandes sich sonst so leicht befreundet, liegt doch in der unerschütterlichen Forderung, daß der Gott, von welchem wir uns abhängig fühlen, nicht wieder in Abhängigkeit von uns treten dürfe, wie es mit der Welt der Fall ist, auf die uns im hohen Grade eine Rückwirkung gestattet ist. Mit dieser ersten Grundlage eines religiösen Verhältnisses zu Gott tritt nun aber die anselmsche Theorie in vollkommnen Widerspruch, bleibt bloß auf der anthropopathischen Stufe stehen, und behandelt den Sündenbegriff nur nach der Analogie menschlicher Majestätsverletzung. Eben so unerhört ist aber auch die weitere Forderung, daß sich die Schuld richte nach der Würde des Beleidigten und nicht des Beleidigers, woraus dann die Unendlichkeit der Verletzung Gottes gefolgert wird. Schon Duns Scotus setzte die höchst begründete Einrede entgegen *), daß keine That, unter factisch bestimmten Bedingungen verübt, ein anderes, als eben diesen Bedingungen angemessenes Resultat herbeiführen könne, also ein endliches und in sich abgeschlossenes. Der Mensch, ein begrenztes Individuum mit bestimmten Fähigkeiten und Anlagen, kann durch seine That nie ein größeres Resultat herbeiführen, als wozu er eben die Möglichkeit in sich schließt: nicht das Object unserer Handlungen darf deßhalb das Maß seyn, wornach ihr sittlicher Werth bestimmt wird, sondern nur die subjectiven Bedingungen, woraus sie hervorgehen.

Dieser Einwurf, wie auf Seiten der Sünde, wiederholt sich auch auf Seiten der Tilgung derselben. Schon darin liegt ein völlig auf Gott unanwendbarer Begriff, daß ein geschichtliches Factum, der Tod Christi, auf Gott eine Wirkung habe, die in einer wirklichen Umgestaltung bestehe, und also der früher zürnende Gott darauf in einen nicht mehr zürnenden sich umwandele. Nicht allein wiederholt sich hier also derselbe Begriff der Passivität bei Gott, die Abhängigkeit von einem ge-

*) Sentent. Lib. III. d. 19. qu. 1. p. 140 sq. ed. Antwerp. 1620.

schichtlichen Factum, sondern es tritt auch noch der Uebelstand hinzu, daß die Vergebung nicht mehr Sache der Gnade, sondern Zugeständniß für einen dargebotenen, und zwar völlig ausreichenden Preis ist. Wird das noch Gnade seyn, die nur Schuld vergiebt, weil sie dafür die völlig aufwiegende Bezahlung erhielt? Dabei wäre die einzige Vergünstigung darin zu erblicken, daß eine Stellvertretung gestattet ist, und Christus für uns zahlen durfte; aber das Zahlen des vollaufwiegenden Preises bleibt dasselbe.

Vielleicht erhält aber die ganze Ansicht eine andere Wendung, und verliert alles mit der Idee Gottes Unvereinbare dadurch, daß das Versöhnungswerk nur von Gott selbst, oder nach kirchlichem Ausdruck, von der zweiten Person der Trinität ausgegangen ist. Es war die göttliche Liebe, die dadurch der göttlichen Gerechtigkeit genug that, und der dargebrachte Preis ist ja kein anderer, als der von Gott selbst dargebrachte. Nach Anselm geschieht ja Alles von Gott selbst bloß deßhalb, damit nichts Ungeordnetes im Reiche Gottes bleibt. Allein gerade durch diese Wendung ist nun schon die Hauptsache an der ganzen Theorie selbst wieder aufgegeben, die völlig causale Verbindung zwischen dem Tode des Gottmenschen und dem Aufhören des göttlichen Zorns. Wenn die göttliche Gerechtigkeit erklärt, daß nur nach solchem Vorgange ihr Zorn aufhören, und sie nur nach Darbringung dieses Preises sich als befriedigt betrachten wolle: so ist mit dieser Erklärung der eigentliche Zorn selbst schon gehoben, und das Factum wird zum bloßen Vehikel, an das die Tilgung des Zorns geknüpft wird. Dann ist die Gnade Gottes schon nicht mehr reines Product des Factums, sondern sie ist die eine ewige Gnade, die Sünden verzeihen will, und nur dieß Medium fordert, um es auf eine ordnungsmäßige Weise zu können. Hiegegen wird von dem Standpunkte der rein geistigen Auffassung Gottes nichts mehr eingewandt werden können; allein wie gänzlich schwindet dabei auch der Kern der anselmschen Theorie, die einen streng causalen Zusammenhang zwischen dem Factum des Todes Christi und dem Aufhören des göttlichen Zorns annahm! Die göttliche Gnade ist ja nun auch schon vor dem Factum wahrhaft vorhanden, ist nicht mehr volle Wirkung desselben; das Werk Christi ist nur noch die Vermittelung, wodurch die ewige Gnade

Gottes aus ihrem Fürsichseyn zum vollen Eigenthum des Menschen wird. So bald Anselm in dem Gott, der versöhnt werden soll, auch den Urheber der Versöhnung anerkennt, das Object der That mit deren Subject zusammenfallen läßt: hebt er damit durch die Stätigkeit des Begriffs auch dessen volle Causalität wieder auf. Es ist ja die Liebe Gottes, welche Sünden vergiebt, schon vorhanden, und das Factum nur in so weit nöthig, um dieselbe zum vollen Eigenthum des Menschen werden zu lassen. Durch Anselm selbst kommen wir schon auf den allein haltbaren Begriff der Versöhnung, daß sie die Vermittelung der göttlichen Gnade nach Seiten des Menschen hin ist. Das Werk Christi ist das Mittlerwerk, das, anknüpfend bei Gott, dessen Gnade hernieder bringt ins Fleisch, und die Kluft ausfüllt, die uns von Gott trennte.

Muß also im Widerspruch gegen Anselms Theorie behauptet werden, das Werk der Versöhnung konnte nicht eine Wirkung und Umstellung nach Seiten Gottes hin enthalten, weil dadurch die ersten Grundbegriffe über göttliche Vollkommenheit verletzt würden: so bleibt nun nichts anders über, als daß die Wirkung sich nach Seiten des Menschen erstreckt, daß Christus die Versöhnung als Mittler vollbracht hat, indem er die ewige Gnade Gottes, die Sünden verzeihen will, zum Eigenthume derer macht, die sich zu ihm wenden. Nur fragt sich jetzt, wie hat er diese That vollbracht? Er hat die Gnade Gottes verkündet, als Lehrer —! Das ist die socinianische Ansicht, und sie darf wenigstens nicht ausgeschlossen werden; denn auch das Lehren gehört zur geistigen Vermittelung; auch ist in seiner Stellung die bloße Ankündigung der göttlichen Gnade etwas ganz Anderes, als wenn etwa ein anderer Mensch durch Schlüsse, oder Betrachtung über Gott es als nothwendige Folgerung der göttlichen Liebe aufstellt, daß er aus Gnaden Sünden vergebe. Einer solchen selbst gewonnenen Ansicht fehlte dann bei aller Evidenz noch immer die Hauptsache, die thatsächliche Bestätigung, die objective Gewißheit, wie sie nur ein von Gott ausdrücklich dazu autorisirter Lehrer geben könnte. Geschieht also jene Belehrung und Unterweisung durch Christus, den Sohn Gottes, so ist dabei sein Lehramt zugleich gestützt auf göttliche Autorität. Gerade in diesem Moment, der an seinem Lehramte sich anders verhält, als an jedem menschlichen, haben wir nun

aber auch zugleich den nothwendigen Punkt gefunden, wo der Nerv seiner ganzen Erlösungsthätigkeit ruhet: es ist die persönliche Vermittelung, und thatsächliche Uebertragung der Gnade Gottes zum vollen Eigenthume des Menschen. Seine Erscheinung auf Erden, im Leben wie im Tode, war bestimmt, die Seinen zu ihm, zur Hingebung an ihn zu leiten, und in diesem Hingeben die Veränderung bewirkt zu erhalten, die als *καταλλαγή* bezeichnet wird. Wenn er zu dem Gichtbrüchigen sagt (Mark. 2, 5.): Mein Sohn, dir sind die Sünden vergeben, und ausdrücklich bemerkt wird, es geschah, nachdem er ihren Glauben sahe, sowohl des Gebrechlichen als der Umgebungen: so ist ja der Glaube, womit derselbe sich an den Erlöser wandte, oder jene gänzliche Hingebung an ihn, allein der Weg, wie ihm Sündenvergebung gewährt wird. Nur wer sich an die erlösende Persönlichkeit des Heilandes anschließt, dem vermittelt er die Erlösung, dem ist er nach seiner ganzen Persönlichkeit Unterpfand und Bürge, daß die ewige Liebe Gottes, die den Sünder aufnimmt, auch ihm, dem Einzelnen, zu Theil werden solle.

Ueberall, wo geistige Mittheilung in Frage kommt, sey es durch Lehre, Erziehung, Trost, Strafe, da ist es in nur sehr untergeordnetem Maße der Verstand, die theoretische Berichtigung der Ansichten, von der eine Wirkung zu erwarten ist; vielmehr geschieht die geistige Vermittelung jedesmal durch unmittelbares Aneinanderschließen, und trauliches Hingeben des Schwächern an den Stärkern. Das ist das Geheimniß der Erziehung, daß die Seele des Kindes sich vertrauensvoll anschließe der elterlichen Autorität, und in dem, was der Mund der Mutter spricht, oder die Handlung des Vaters darstellt, die volle Gewißheit des Wahren und Guten findet. Nur das ist das richtige Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler, daß dieser der festen Ueberzeugung sich hingiebt, es sey allein das redliche Wollen der Wahrheit, das jenen leitet, und die Wahrheit zu Tage fördert, so weit sie überhaupt menschlichem Erkennen gestattet ist. Das allein ist das richtige Verhältniß zwischen Regierenden und Regierten, daß diese mit Vertrauen nur das allgemeine Wohl als Grund und Motiv für die Handlungsweise jener anerkennen. Nur auf diesem unmittelbaren Wege des Hingebens und persönlichen Anschließens konnte darum auch

das Werk der Erlösung gelingen; denn es ist ja doch ebenfalls ein geistiges, und es soll ein sittliches Wirken seyn, das in der Menschenseele hervorzurufen ist. Christi Persönlichkeit gestützt auf seine göttliche Natur, die Gewalt, die er über die Gemüther bewies, war der einzige Grund ihres Anschließens an ihn, und nur so fanden sie in ihm den persönlichen Erlöser, und Heil für ihre Seelen. Christi erlösende Persönlichkeit, wie sie uns noch vorliegt in dem Worte der Schrift und in der Predigt der Kirche, ist allein das Mittel, wie wir auch jetzt noch zu ihm, und durch ihn zum Vater gelangen können. Das theoretische Erkennen tritt ganz in seiner Einseitigkeit zurück: das freudige Anschließen an ihn übt seine Gewalt, der Glaube allein ist es, der uns seiner erlösenden Kraft theilhaftig werden läßt. Er, und Niemand anders als Er, zu dem wir Glauben fassen, wird uns das Unterpfand für sein Wirken auf Erden, und vollbringt die Versöhnung durch die Gewalt, womit er uns an sich knüpft.

Eben deßhalb ist aber auch seine erlösende Thätigkeit über sein ganzes Leben ausgebreitet: sein Auftreten, seine Schicksale, wunderbarer wie gewöhnlicher Art, dienen nur dazu, die göttliche Gewalt, womit er ausgerüstet war, in uns zu lebendiger Wirksamkeit zu bringen. Sein Leben war erlösend; aber auch sein Tod, nur in demselben Sinne, wie sein Leben; denn er war der End- und Hochpunkt seiner Erscheinung auf Erden, krönte das ganze Werk, weil Niemand größere Liebe hat, denn die, daß er sein Leben lässet für die Seinen. Im Tode bewies er, daß er sich selbst treu, und seinem Werke treu war; darum dient gerade der Tod dazu, uns mit Treue an ihn zu fesseln: die evangelische Predigt hat deßhalb ein Recht, gerade in seinem Tode das ganze Werk zusammengedrängt in einer Einheit anzuschauen. Aber auch seine Auferstehung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 34.) war erlösend, und zwar wieder in demselben Sinne, wie sein Leben; denn auch sie ist bei unserm Hingeben an ihn ein Unterpfand, und vollendet sein Geschäft auf Erden. Ueber die ganze Erscheinung Christi ist die erlösende Kraft ausgebreitet, denn die ganze Persönlichkeit dient dazu, uns mit der Gewalt an ihn zu fesseln, die zum völligen Hingeben sich versteht. Auf geistigem Wege muß seine Mittlersthätigkeit auf uns einwirken, denn geistige Wirkungen wer-

den bei uns bezweckt, die Rückkehr zum Vater, der Eintritt in dessen erbarmende Liebe.

Ist nun aber mit dieser Auffassung seines Erlösungswerks auch wirklich eine völlig objective Bedeutung desselben dargethan? Liegt nicht vielleicht darin doch eine Vernichtung seines Werkes selbst, und fehlt ihm nicht vielleicht deßhalb das eigentliche Resultat, weil die Gnade Gottes, welche es hervorbringen soll, als eine ewige, also auch als eine schon vor dem Werke vorhandene gesetzt wird? Objectiv bleibt sein Wirken; denn es soll dieselbe göttliche Gnade, die es auf Seiten Gottes gar nicht erst hervorzurufen brauchte, auf Seiten des Menschen zu einer wirklichen, zu unserm vollen Eigenthum machen: und zwar nicht durch die bloße Notiz, sondern durch die thatsächliche Vermittelung. Nicht die Bekanntschaft damit ertheilt er uns, sondern die Gewißheit: nicht das dem Verstande Verborgene, sondern das dem Herzen Entlegene, bringt er uns nahe; durch seine ganze Persönlichkeit wird er der Erlöser der Menschheit.

Beide Theorien, die anselmsche und die eben entwickelte stimmen also darin überein, daß sie die Versöhnung nach strenger Causalität allein von der Erscheinung Christi, und vorzugsweise von seinem Tode ableiten; nur hier liegt Ursache und Grund unsers Heils, nur durch den Sohn kommen wir zum Vater. Sie unterscheiden sich aber durch die Art, wie sie diesen Vorgang als geschehen und vollbracht betrachten. Die anselmsche setzt die ganze Wirkung nach Seiten Gottes hin, und verwickelt sich dadurch in alle die Schwierigkeiten, die aus der Annahme eines wandelbaren, durch ein geschichtliches Factum in seiner Gesinnung gegen die Welt umgestimmten, Gottes folgen. Die andere Theorie hält das Factum eben so fest, legt aber dabei den Wechsel, die vorgegangene Veränderung allein auf Seiten des Menschen: nur hieher erstreckt sich das eigentlich Wirksame der vermittelnden Thätigkeit Christi. Die Gnade Gottes bringt er hervor, aber nicht in ihrem Ansichseyn, sondern in ihrer Offenbarung an die Menschheit. Die zwar vorhandene, aber uns entlegene Gnade war für uns so gut, wie nicht vorhanden; erst durch Christi Persönlichkeit wird sie uns zu Theil, und er ist auch so in vollem Sinne deren Urheber.

Die Entscheidung darüber, welches der beiden Systeme auf

christliche Geltung Anspruch habe, wird jetzt allein durch Zurückgehen auf die Schrift gewonnen werden können. Im vollen didaktischen Zusammenhange, ohne Bild und Tropus tritt uns zuvörderst 2 Kor. 5, 19. entgegen: Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit sich selber. Aus dem reichen Schatze dieser Stelle ergiebt sich zunächst: die Versöhnung ist Werk Gottes, und zu diesem Zwecke offenbarte er sich in Christo (V. 18.); die Wirkung derselben erstreckt sich ferner nach Seiten der Welt hin, während Gott als der eine, unwandelbare erscheint, an den die Welt wieder angewährt werden soll: die Welt ist das Object des Andersmachen (καταλλάττειν), nicht Gott. Und wie geschah diese Veränderung? Durch Nichtzurechnen der Sünde, durch die thatsächliche Erklärung, daß die Feindschaft, worin wir zu Gott standen, aus Gnaden aufgehoben seyn, und das friedliche Verhältniß wiederkehren soll, das unsere ursprüngliche Bestimmung war. In Christo endlich ist diese Mittheilung der göttlichen Gnade geschehen, er selbst in seinem Wirken auf Erden dafür der Mittler; die Predigt von der Versöhnung soll dieselbe Gewißheit dafür, die Christus seinen Umgebungen verlieh, auch den fernsten Zeiten gewähren. Der Anfangspunkt und die Ursache der ganzen Veränderung liegt also bestimmt in der Wirksamkeit Christi; aber das Resultat davon ist keine Umstellung nach Seiten Gottes hin, brachte nicht etwa die göttliche Gnade, als vor dem Factum des Todes Christi nicht vorhanden, erst hervor, sondern die Welt wurde zu Gott zurückgeführt, und das Wechselnde dabei liegt auf unserer Seite. Aus Feinden Gottes werden wir durch die vermittelnde Persönlichkeit des Erlösers zu dessen Begnadigten. Die Klarheit dieser Stelle für die oben entwickelte Theorie ist so unwidersprechlich, daß daran für alle übrigen Untersuchungen ein vollgültiger Grund gewonnen ist. Was die Hauptsache dabei bleibt, die Rede ist streng didaktisch, nicht uneigentlich, andeutend, tropisch; der ganze Umfang der Erlösungslehre ist erschöpft, denn nicht allein deren Wirkung, das Wiedereintreten in den friedlichen Zustand mit Gott, sondern auch das wirkende Mittel dazu, das Seyn Gottes in Christo, und die dauernde Verkündigung desselben, in kirchlichem Dienst und Predigt (διακονία, λόγος τῆς καταλλαγῆς) ist zugleich mitgegeben.

Wenden wir uns zu den übrigen Aussprüchen über die Thatsache der Versöhnung, so kann eine **zweite** Classe in allen den Stellen gefunden werden, wo die Erscheinung Christi überhaupt nur als wohlthätig und wirksam für unsere Erlösung geschildert wird, ohne die Art anzugeben, wie diese Wirkung erfolgt sey. So hängt die Erscheinung Christi überhaupt mit dem Plane Gottes zusammen Joh. 3, 16.; es wird gleichbedeutend für diese Auffassung seyn, ob das διδόναι sich enger an das Vorhergehende schließt, und dann vom Hingeben in den Tod zu verstehen ist, oder an das Folgende, und dann die Sendung Christi in die Welt bezeichnet: die Wirkung der Erscheinung Christi auf Erden, wie die göttliche Liebe sie gewollt hat, bleibt dieselbe, daß die Menschheit, an ihn im Glauben sich anschließend, die Erlösung erhalten hat. Joh. 10, 17. und 17, 11. erscheint der Tod, der Gipfelpunkt des Erlösungswerks, als der vom Vater selbst ihm gegebene Auftrag; Luk. 24, 26. als im Zusammenhange der Oeconomie des göttlichen Reichs begründet, und darum nichts Zufälliges, Unerwartetes. In seinen erhebenden Folgen erscheint der Tod Christi, indem er als guter Hirt sein Leben für die Schafe läßt Joh. 10, 12 f.; er vergleicht sich mit der rettenden Schlange, zu der Jeder aufschauen soll Joh. 3, 14.; sein Erhöhtwerden am Kreuze soll Alle nach sich ziehen Joh. 12, 32. Das Ergebniß seiner Wirksamkeit auf Erden besteht darin, daß sein Gehorsam uns gerecht macht Röm. 5, 19. In allen diesen Stellen ist seine Wirksamkeit auf Erden, und sein Tod insbesondere, die Ursache, von der die Tilgung unserer Sünde ausgeht; allein die Art, wie dieß geschieht, wird entweder gar nicht, oder doch überwiegend so geschildert, daß nur eine Wirkung nach Seiten der Menschen hin gesetzt wird! Von Gottes ewiger Gnade ging das persönliche Erscheinen des Erlösers aus; uns will er zu sich ziehen; durch den Glauben an den Sohn gewinnen wir das ewige Leben. Gott sandte den Sohn, Gal. 4, 4. 5., damit wir die Erlösung und Kindschaft empfingen; nur bei uns geht der Wechsel, die Umwandelung dabei vor.

Nicht mehr als dieß sagt eine **dritte** Classe von Stellen aus, wo Christus für uns (ὑπὲρ ἡμῶν), zu unserm Besten gestorben heißt; von seiner erlösenden Thätigkeit hebt unser Heil an, dort liegt die einzige Ursache dafür; aber auch hier ist die

Art des Erfolgs nicht weiter bestimmt, so daß jede Auffassung, die nur die thatsächliche Erlösung wahrhaft von ihm ausgehen läßt, darin ihre volle Auflösung findet. So wird im Abendmahl sein Tod vorgestellt εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Matth. 26, 28.; er giebt sich dahin für das Leben der Welt Joh. 6, 51., d. h. um dasselbe zu gewinnen und hervorzubringen; dann auch die wirkliche Formel für uns (ὑπέρ) 1 Joh. 3, 16., er hat sein Leben für uns gelassen, weßhalb auch wir es für die Brüder lassen sollen; 2 Kor. 5, 15. die Wirkung seines Todes soll seyn, daß wir hinfort nicht selbstsüchtige Zwecke verfolgen, sondern ihm uns anschließen in voller Hingebung; Röm. 5, 6. Christus ist für uns Sünder gestorben: die Wirkung seines Todes besteht (V. 9.) nicht im Aufheben des göttlichen Zorns an sich, sondern in einer Wirkung auf uns, die uns jetzt dem göttlichen Zorne enthebt; V. 10. wir als Feinde Gottes würden mit ihm durch den Tod seines Sohnes versöhnt; 1 Kor. 15, 3. für unsere Sünden ist er gestorben; Gal. 3, 13. ein Fluch geworden für uns; Röm. 4, 25. wegen unserer Sünden dahingegeben; wir haben die Erlösung durch sein Blut Ephes. 1, 7., die ἀπολύτρωσις in ihm Kol. 1, 14., die Gerechtigkeit in seinem Blute Röm. 5, 9. Sämmtliche Stellen dringen auf einen thatsächlichen Zusammenhang zwischen dem Factum des Todes Christi und der Versöhnung, mit deutlicher Hinweisung darauf, daß die Veränderung dabei nur auf Seiten des Menschen liege. Mit diesem Resultate vereinigen sich auch dann recht wohl alle die Stellen, wo vom Zorn Gottes über den Sünder, entweder einem dauernden, oder aufhörenden, geredet wird. Zwar wird Joh. 3, 36. der Zustand des Unerlöseten so geschildert, daß der göttliche Zorn fortwährend über ihn hereinrage; allein dadurch ist die ὀργή so völlig abhängig gesetzt von dem sittlichen Zustande des Menschen, es hängt dabei so gänzlich von dem Glauben des Menschen an Christus ab, ob Gott ὀργή habe oder nicht, daß schlechthin nicht der gewöhnlich verstandene Affect des Zürnens darunter erblickt werden darf. Entweder würde Gott herabgezogen in das volle Reich menschlicher Affectionen, oder die ὀργή muß mehr objectiv den trostlosen Zustand des Unerlöseten selbst bezeichnen, wie er im feindseligen Verhältniß zu Gott der größten Strafe gewärtig seyn muß. Das Aufhören der ὀργή ist hier nicht einmal an die Thatsache

der Erlösung durch Christum, sondern an die so wandelbare Subjectivität des Menschen geknüpft, und würde dadurch der Wechsel der Affecte bei Gott ein unablässiger seyn. Wenn aber so das passionale Zürnen von Gott entfernt wird, so soll damit keineswegs dem Gewicht der Sünde das Geringste entzogen werden, nur bleibe von Gott jeder Wechsel und jede Veränderung als Unvollkommenheit abgewiesen.

Dagegen eine vierte Classe von Stellen scheint sich hiermit schwieriger zu vereinigen, die den Tod Christi als ein wirkliches Opfer schildert. Die Erlösung ist geschehen nicht durch Thieropfer, sondern durch sein Blut Hebr. 9, 12. 10, 5 f.; er hat sich zu einem Gott wohlgefälligen Opfer dargegeben Eph. 5, 2.; die Loskaufung geschah nicht durch Gold oder Silber, sondern durch ihn, als das reine, unbefleckte Opferlamm 1 Petr. 1, 18 f.; darum nennt ihn der Täufer das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt Joh. 1, 36., er ist das Sühnopfer ἱλασμός 1 Joh. 2, 2., das ἱλαστήριον Röm. 3, 25. (mit zweifelhafter Auslegung), sein Leben giebt er als λύτρον ἀντὶ πολλῶν Matth. 20, 28., er trug unsere Sünde an seinem Leibe 1 Petr. 2, 24. Sämmtliche Stellen kommen in der Opferidee zusammen, und es wäre Willkühr, bei so entschiedenen Aussprüchen darin bloße Accommodation an jüdische Opfertheorie zu erblicken, etwa, wie man wohl angegeben hat, um das Schmachvolle des Kreuzestodes zu verdecken. Der Begriff des Opfers selbst ist es, der hier genauer bestimmt seyn will. Einmal läßt sich derselbe schon rechtfertigen durch die Idee des Hingebenden und Aufopfernden, das darin liegt. Wenn es sonst fest steht, daß die erlösende Wirksamkeit Christi auf Erden nicht anders vollendet werden konnte, als indem sie gekrönt ward durch den Tod, wenn nur die Treue, die er bis auf diesen Hochpunkt des Wirkens sich selbst bewies, uns die Gewähr für die Wahrhaftigkeit seiner Leistung darbieten konnte: so ist das Schmerzliche und Schmachvolle, das darin lag, eine wahrhafte Aufopferung für uns, sie ist der Preis, das λύτρον, um welches unsere Erlösung erstanden wird, und gern sey es der erbaulichen und dichterischen Auffassung vergönnt, sich die Größe der Schmerzen, das Qualvolle der Wunden recht stark auszumalen, um daran die Größe seiner Liebe abzunehmen, und sich des Unterpfandes der thatsächlichen Erlösung recht fest

zu versichern. Wenn nun aber ferner der Tod Christi als ein Opfer dargestellt wird, wobei der Begriff des Hingebenden und Aufopfernden nicht blos beiläufig erscheint, sondern als die Hauptsache, und zwar ausdrücklich in Bezug auf Gott: so tritt er damit ausdrücklich in Parallele mit andern Opfern, namentlich mit dem Thieropfer des Alten Bundes, das durch ihn abgeschafft heißt. Hierdurch sind wir gezwungen, den Opferbegriff so zu generalisiren, daß beide Punkte der Parallele darunter fallen, sowohl jenes Alttestamentliche Thieropfer, als auch das Sacrificalische am Tode Christi. So wird Hebr. 9, 13. 14. ausdrücklich nur ein graduelles Verhältniß zwischen beiden behauptet, da der Thiere Blut und Asche zu untergeordneter Alttestamentlicher Reinigung dienen, und Christi Blut die geistige Reinigung bewirken soll. Nothwendig liegt hier ein Begriff des Opfers vor, der als höheres genus sämmtliche Arten unter sich begreifen soll; der Gesammtbegriff des Opfers wird also auf eine Art zu fassen seyn, die auch dem Thieropfer eine, wenn auch noch so untergeordnete, Bedeutung zutheilt. Wird dieß nun aber wohl in einem wirklich satisfactorischen und stellvertretenden Sinne verstanden werden können, so daß der vorher zürnende Gott, nachdem ihm Blut geflossen, in einen gnädigen umgewandelt wäre? das hieße doch mit Gott dem Geiste einen mechanischen, materiellen Verkehr anknüpfen, und durch bloße Aeußerlichkeiten auf ihn einen Einfluß ausüben wollen. Dann wäre ja das dargebrachte Opfer geradezu der Preis, um den von ihm die Verzeihung erstanden würde, und wo bliebe dabei der Grundbegriff der freien Gnade Gottes*)? Soll da-

*) Diese Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Opfers unter den allgemeinen Opferbegriff, der also sowohl die Thieropfer des Alten Testaments, als auch den Opfertod Christi umfaßt, kann natürlich den Symbolen nicht entsprechen, weil sie gerade von der anselmschen Theorie ausgehen, auf deren Abweisung diese Zusammenstellung berechnet ist. So kommt Melanchthon in der Apologie XII. p. 254. bei der Behandlung des Opferbegriffs zu dem Resultat, daß alle Alttestamentlichen Sühnopfer diesen Namen gar nicht verdienen, weil ihnen die objective Einwirkung auf Gott fehle, und nur die Kraft des Bedeutens und Vorbildens zukomme; nur Christi Tod sey das einzige Sühnopfer mit wirklich sündentilgender Kraft: §. 21. dicebantur in lege quaedam propiciatoria sacrificia propter significationem seu similitudinem, non quod mererentur remissionem peccatorum coram Deo, sed quia merebantur remissionem peccatorum secun-

gegen dem Opfer überhaupt irgend eine Bedeutung beigemessen werden, so kann es nur auf dem Wege geistiger Vermittelung geschehen, so daß die Opferhandlung den Schmerz des Sünders darstelle, das Bewußtseyn, daß eigentlich ihn, wie das geschlachtete Opfer, hätte die Vernichtung treffen müssen, und nur Zuflucht zu der verzeihenden Gnade Gottes ihm übrig bleibe. Damit verzichtet der Opferbegriff so völlig auf jede objective Einwirkung auf Gott, daß dessen Gnade dabei völlig frei und ungebunden durch Aeußerlichkeiten erscheint. Sofort sind wir aber hiemit auf dem Gebiete geistiger Vermittelung wieder angelangt, sind im Stande, auch dem in der Alttestamentlichen Offenbarung begründeten Opferdienste eine wenn auch untergeordnete, doch völlig im Begriff genügende Bedeutung einzuräumen, die freilich mit Christi Erscheinung ihre Endschaft erreichen mußte. Aber aus diesem generellen Begriff des Opfers, unter den nun auch der Opfertod Christi gestellt werden muß, folgt nothwendig, daß auch ihm nur die Kraft geistiger Vermittelung inwohnen konnte. Sein Tod ist nun nicht der Preis, um welchen Gott seine Gnade zugestände, ist nicht ein für Gott bestimmender Grund, aus welchem nach causalen Zusammenhange die vorher nicht vorhandene Gnade hervorginge; sondern seine Hingebung

dum justiciam legis, ne illi, pro quibus fiebant, excluderentur ab ista politia. Dicebantur itaque propiciatoria pro peccato, pro delicto, holocaustum. — Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propiciatorium, videlicet mors Christi. — Die Argumentation Melanchthons kann der obigen nicht entgegengehalten werden, da er den Begriff des Opfers, der erst gefunden werden soll, schon ganz im anselmschen Sinne voraussetzt, und nun freilich zu einem andern Resultate gelangt. Der von ihm zugestandene Umstand, daß die Alttestamentlichen Opfer keine objective Einwirkung auf Gott haben können, muß zur Folge haben, daß der ganze Begriff, unter welchen auch jene fallen, auf eine Weise gefaßt werde, welche jene unerhörte Forderung ausschließe. Melanchthon legt die anselmsche Bedeutung sofort in den ganzen Begriff hinein, um sie dann nur auf den einen Fall des Todes Christi anwenden zu können, während das höhere genus doch auf alle dazu gehörenden Fälle Anwendung haben muß; daß aber nun die Opfer des Alten Bundes wirklich unter diesen Begriff fallen, beweißt ihre factische Geltung in der Alttestamentlichen Offenbarung, und ihre stete Zusammenstellung mit dem Tode Christi, besonders die Parallele Hebr. 9, 13., die ihnen ausdrücklich eine heiligende Kraft, nur in untergeordnetem Grade, beilegt. Sind sie wirkliche Opfer, ohne daß doch ihnen eine objective Einwirkung auf Gott zukommt, so kann dieses überhaupt nicht als Charakter eines Opfers gesetzt werden.

ist der von Gott selbst verordnete Weg, auf welchem er uns die bisher verborgene und entlegene Gnade angedeihen läßt. So werden die biblischen Ausdrücke nicht zu bloßen Tropen und Metaphern, nicht zu Reminiscenzen aus jüdischer Opferidee herabgewürdigt; aber sie sollen auch nicht mehr enthalten, als der Opferbegriff überhaupt nach innerer religiösen Ansicht von Gott gestattet. Der ganze Begriff des Opfers, auf dessen Gebiet der Opfertod Christi eingetragen wird, muß von einer Seite aufgefaßt werden, die mit den nothwendigen Ansichten über göttliche Vollkommenheiten nicht streitet. So gelingt es vollkommen, die rein didaktische Stelle 2 Kor. 5, 19. mit allen übrigen in volle Harmonie zu bringen. Was dort die Hauptsache war, die Offenbarung der ewigen Liebe Gottes an die Menschheit, die Vermittelung derselben durch persönliche Wirksamkeit des Erlösers, und vor Allem durch seinen Tod, würde in den Stellen, welche die Opferidee enthalten, nicht wiedergefunden, die Bedeutung, welche der ganze Opferdienst im alten Bunde einnimmt, auf keine sittliche Basis zurück geführt werden können, wenn dem Opfer eine Wirkung nach Seiten Gottes hin, zu dessen factischer Umwandlung, beigelegt werden soll. Dagegen tritt auch hier großartig und erhebend die sittliche Grundlage hervor, wenn die Idee des Opfers überhaupt in einem rein dynamischen Sinne gefaßt wird, der daran nur eine sittliche Wirkung nach Seiten des Menschen hin gestattet; Christi Opfer bleibt dann das höchste und letzte, dessen Eintritt alle untergeordneten Stufen abrogirt hat, durch ihn ist auf das Vollkommenste die Gnade Gottes an unser Geschlecht gelanget, so daß zum Besitz derselben nichts Anderes, als ein Anschließen an ihn erfordert wird. So ergiebt sich also als Schriftlehre eine Ansicht vom Erlösungswerke Christi, die eine vollständige wissenschaftliche Aneignung gestattet.

Wenden wir uns jetzt zu der Form, welche die Erlösungslehre im kirchlichen Systeme erhalten hat, so ist sofort die anselmsche Grundlage derselben anzuerkennen, und nichts erklärt sich leichter, als diese Erscheinung. Die Haupttendenz, welche die Reformation verfolgte, war ja Kampf gegen die Verwüstung der Erlösungslehre durch den katholischen Pelagianismus. Dieser gänzlichen Umkehrung aller christlichen Grundsätze gegenüber war vor allen Dingen zu erweisen, wie der Mensch sich nicht

selbst erlösen könne, weder durch gebotene noch durch selbstgewählte Werke; denn auf diesem Grunde war ja vornehmlich die ganze Lehre vom Ablasse gebaut. Welche Theorie hätte aber jenem Streben trefflicher zusagen können, als die anselmsche, die unsere Erlösung so ganz mit innerer Nothwendigkeit als eine That Gottes hinstellte? Welches System konnte an Schärfe der Consequenz sich mit jenem messen, das allein durch innere Gediegenheit sich solche Geltung erworben hatte? Das streng religiöse Element, das einmal dem Augustininismus zu Grunde liegt, und nicht allein auf eigenes Verdienst, sondern, bis in die Spitze des Calvinismus getrieben, auch auf eigene Thätigkeit verzichtet, um die Allthätigkeit Gottes hervortreten zu lassen, mußte sich so gewaltig durch jene Beweisführung angezogen fühlen. Anselms Theorie hat sogar etwas mit dem Calvinismus Verwandtes, und darum der ursprünglichen Stellung der Reformatoren gleichfalls Zusagendes: die ganze Beweisführung wird auf Seiten Gottes verlegt; er ist der Zürnende, in seinem Reiche darf nichts Ungeordnetes verbleiben, wie ja auch Calvin nur eine Alleinthätigkeit Gottes anerkennt. Nur diese Theorie sagte dem Standpunkte der Reformatoren zu, nur hier fanden sie eine Grundlage, um darauf gegen die Verwüstung des Pelagianismus sicher zu fußen.

Deßhalb wird nun aber auch gleich im Voraus einzugestehen seyn, daß jene Einseitigkeit der anselmschen Theorie, die in der nachgewiesenen Passivität Gottes erblickt werden muß, sich auch im Systeme wieder finden, und dafür eine angemessene Zurückführung auf den Boden der Schriftlehre eintreten muß. Doch ist es auch nur dieser eine Punkt, wo das System die Grenzen der Schrift überschritten hat, und zwar ebenfalls, wie anzuerkennen ist, nur aus dem religiösen Drange, den ganzen Verlauf des Werks möglichst auf Seiten Gottes zu versetzen, um so desto weiter vom Gebiete des Pelagianismus zurückzukommen. Die Grundzüge der kirchlichen Erlösungstheorie werden sich nun so zusammenfassen lassen:

1. Die Wirksamkeit Christi, und namentlich die Kraft seines Todes wird für satisfactorisch erklärt; die streng anselmsche Theorie ist so durch die ganze Darstellung der Symbole verwebt, und wird so bestimmt als christliche Grundlage vorausgesetzt, daß nicht einmal ein eigener Artikel über die Er-

lösung nöthig schien, sondern die Sätze darüber nur gelegentlich, am meisten bei der Lehre von der Rechtfertigung besprochen wurden. Will man jene anselmsche Grundansicht auch noch nicht in den Sätzen finden, wornach Christus bloß genug gethan hat für die Sünden*): so findet sich doch ausdrücklich angegeben, die Wirkung des Todes habe sich nach Seiten Gottes hin erstreckt**); darin liegt mehr, als eine Tilgung der Sünden durch bloße Einwirkung auf unsere sittliche Stellung, darin ist volle Passivität Gottes mit enthalten. Derselbe anselmsche Grundton liegt auch schon der Argumentation unter, wodurch der volle Begriff des Gottmenschen für den Erlöser herausgebracht wird, damit er habe nach seiner göttlichen Natur dem allmächtigen Gott genug thun können***). Gerade jene Genugthuung nach Seiten Gottes hin war nun aber an der ganzen Theorie der Punkt, der sich aus der Schrift nicht erweisen ließ, und nach den nothwendigsten Begriffen über göttliche Vollkommenheit und Unwandelbarkeit abgewiesen werden mußte. Anders ist es jedoch mit der

2. stellvertretenden Bedeutung des Erlösungswerks; wird hier abgezogen, was nur Folgerung aus der satisfactorischen Ansicht ist, so bleibt kaum etwas anders über, als die Idee des Mittleramtes selbst, wie sie völlig in die Schriftlehre, und in die nothwendige Grundlage des sittlichen Gottesreiches aufgeht. Ausgedrückt ist diese stellvertretende Bedeutung in allen den Aussprüchen, wo nicht allein Christus hostia heißt, sondern wo auch nur ein pro nobis enthalten ist; denn schwerlich wird man den Sinn der Symbole treffen, wenn darin nicht das wirklich Stellvertretende (*ἀντὶ ἡμῶν*, nostro loco) anerkannt wird, indem das Berufen auf Jes. 53 jeden Zweifel darüber heben muß.

Was nun auch zur Erörterung und Entschuldigung einer

*) Apolog. II. §. 40. p. 67.: — propter Christum, qui datus est pro nobis, ut satisfaceret pro peccatis mundi, et positus est Mediator ac Propiciator. Conf. art. 4. p. 10.: — propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.

**) Conf. art. 3. p. 10.; — ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis.

***) Formul. Conc. III. §. 56. p. 696.: — Humana natura sola, sine Divinitate, aeterno, omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset.

Stellvertretung in sittlichen Leistungen beigebracht ist, schwerlich kann es das durchaus Verletzende des Begriffs mildern; so die Idee einer sittlichen Gemeinschaft nach Schleiermacher. Wenn es auch zu den nothwendigen Bedingungen einer Gemeinschaft gehört, daß ein Mitglied derselben von den Uebeln mehr oder weniger berührt wird, die den Andern, oder dem Ganzen widerfahren, und wenn daraus auch das Eintreten des Einen für den Andern als nothwendig gefolgert werden darf: so wird doch dabei immer, was nur Uebelstand und Mangel ist, zum Wesentlichen an der Sache erhoben. Die Absicht des Eintretenden ist doch gewiß nur auf Theilnahme an dem Zwecke der Gemeinschaft, also an dem gemeinschaftlichen Gewinn gerichtet, so daß Theilnahme an den Uebeln, auch wenn sie unvermeidlich wäre, doch immer nur Unvollkommenheit der ganzen Organisation bleibt, und wird darauf gewiß am Wenigsten eine göttliche Veranstaltung, wie das Erlösungswerk Christi, gegründet werden dürfen. Es widerstreitet ferner den ersten Forderungen unserer sittlichen Stellung zu Gott, die strenge Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Schuld dadurch im Geringsten aufzuheben, daß ein Anderer für ihn eintritt. Mag ein solcher Tausch auf jedem andern Gebiete angehen, auf dem bürgerlichen, politischen, juristischen (und auch hier ist dieß auf das Bereich des Civilrechts beschränkt, dagegen das Criminalrecht nach seiner mehr sittlichen Grundlage gestattet schon solche Auskunft nicht)*): so ist doch eine Uebertragung davon auf das ethische Gebiet ganz unerhört, weil es sich keinesweges hier um die bloß äußere Leistung handelt, sondern ausdrücklich um die Stellung des Individuums zu Gott. Soll endlich ein gemeinschaftlicher Besitz der Schuld angenommen, und darauf ein stellvertretendes Abbüßen begründet werden: so würde daraus mit vollem Rechte auch eine Gemeinschaft des Verdienstes folgen, wir hätten die Uebertragungsfähigkeit der guten Werke, und damit die ganze katholische Ablaßtheorie zuzugeben. Nur darum ließe sich noch streiten, ob ein anderes Mitglied der Gemein=

*) Die Auffassung Apolog. 9. §. 19. p. 226., wo die Uebertragung der Leistung Christi auf uns nach Art einer Civilschuld behandelt wird, muß also für verfehlt gelten; im Civilrecht ist die Leistung die Hauptsache, gleichviel wer sich dazu versteht; wie aber darf dieß auf das sittliche Gebiet übergetragen werden?

schaft außer Christus wirklich Werke mit voller Verdienstlichkeit aufzuweisen hätte. Wenn dieß indeß auch nur nach einem Mehr oder Minder sich durchführen ließe, so wäre wenigstens das Princip des Ablasses eingeräumt, da nur aus der Idee der Gemeinschaft dabei argumentirt, und nichts aufgenommen ist, was nicht auch von jedem andern Gliede derselben außer Christus gelten könnte. Solche Folgerungen sind aber nun augenblicklich abgeschnitten, sobald die obige schriftgemäße Ansicht vom Erlösungswerke, als Vermittelung der göttlichen Gnade zum vollen Eigenthum des Individuums festgehalten wird. Dann ist das Eintreten des Erlösers für uns keineswegs jenes mechanische, daß er litt, was eigentlich wir hätten leiden sollen, und es einerlei erscheint, wer leidet, wenn nur die nöthige Summe von Leiden ertragen wird; sondern er führt uns zu Gott, weil wir selbst es nicht vermögen. Stellvertretend bleibt seine Thätigkeit dabei immer, da es gerade unsere Pflicht wäre, so wieder zu Gott zurückzukehren, wie wir von ihm abgewichen sind; aber das Stellvertretende dabei fällt durchaus mit dem Mittleramte selbst zusammen. Er ist stellvertretend, nicht durch mechanisches Abbüßen für Andere, sondern durch dynamische Einwirkung auf sie, durch Hervorrufen einer geistigen Aenderung in ihnen, wozu sie selbst durch die Sünde die Fähigkeit verloren hatten. Daß die Kirchenlehre nun aber auch selbst jenen mechanischen Weg der Stellvertretung gar nicht wolle, erklärt sie hinreichend

3. durch Annahme einer Imputation des Verdienstes Christi*). Dadurch wird schon das Ganze des Erlösungswerks der bloß mechanischen Auffassung entnommen, und in ein wahrhaft geistiges Reich übergetragen, indem Gott nur mit Berücksichtigung der Leistungen Christi uns Gnade angedeihen läßt. Allein auch so hat diese Auskunft zum Mindesten keine Begründung in der Schrift, weil überall, wo von einem Zurechnen die Rede ist, nicht Christi Verdienst den Sündern, sondern ihr Glaube an Christum dem Mangel thatsächlicher Leistungen angerechnet wird**). Dabei liegt jedesmal Abra-

*) Form. Concord. III. §. 9. p. 684.: Christi obedientia nobis ad justiciam imputatur.

**) Auch liegt dieser Grundgedanke deutlich in den Symbolen ebenfalls vor: Conf. art. IV. Hanc fidem imputat Deus pro justicia coram ipso.

hams Beispiel als Grundtypus unter, dem, was er nicht durch die That leistete, von seiner völligen Hingebung an Gott angerechnet ward; der innere Seelenzustand ergänzte den Mangel äußerer Leistung, Röm. 4, 4. 9 f. Gal. 3, 6. Jak. 2, 23. Ueberall im N. Testament, wo von einem Zurechnen und Nichtzurechnen der Schuld die Rede ist, 2 Kor. 5, 19. Kol. 2, 13., tritt jedesmal dasselbe Verhältniß ein, daß Gott von dem mangelhaften Werk absehe, sobald nur der Glaubenszustand ein neues Anschließen an ihn gestattet. Der Glaube an Christum ist dann nur Ergänzung des nicht vorhandenen Werks; nie aber wird von einer Uebertragung seiner Leistungen auf uns geredet. Wie übrigens das kirchliche System zu dieser Verwechslung gelangt ist, begreift sich ebenfalls leicht. Es ist nur Analogie eines Zusammenhangs, der zwischen der Sünde Adams und aller Folgenden angenommen ward. Ohne die Wahrheit anzuerkennen, die in der Uebertragung des sündigen Princips durch das gemeinschaftliche Vehikel der Menschennatur liegt, wollte man das bloß Mechanische in der völligen Vererbung der Sünde vermeiden, und ließ dafür Zurechnung durch einen göttlichen Richterspruch eintreten, wozu die Idee der praescientia media, oder ähnliche Gründe benutzt wurden. Die stete Parallele zwischen Adam und Christus mußte den Ausweg nahe legen, daß auf dieselbe Art auch das Verdienst Christi zu allen Nachfolgenden gelanget sey. War aber dieses Princip schon bei Uebertragung der Erbsünde unhaltbar, so fällt der Grund seiner Benutzung auch hier weg. Nur das Streben des Systems ist darin dankbar anzuerkennen, daß die Einwirkung der Leistungen Christi auf uns nur auf geistig dynamische Weise geschehen könne. Ein ähnliches Bestreben der Kirchenlehre nach geistigem Verständniß, und Zurücktreten der bloß mechanischen Abbüßungslehre ist

4. endlich in der Annahme des *activen* Gehorsams Christi neben dem passiven zu erblicken, worin ein wesentlicher Fortschritt des spätesten unserer Symbole anzuerkennen ist*). Zwar steht der vollen Aufnahme der kirchlichen Theorie auch hier im

*) Form. Conc. III. 15. p. 685.: Eam ob causam ipsius obedientia, non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justiciam imputatur.

Wege, daß der leistende Gehorsam immer wieder bloß stellvertretend und imputatorisch gefaßt wird, so daß, was wir nicht leisteten, vom Erlöser supplirt wird; worüber die nöthigen Bestimmungen im Obigen liegen. Der gewaltige Fortschritt der kirchlichen Theorie ist aber darin anzuerkennen, daß die erlösende Thätigkeit nicht mehr in den einen Moment des Todes zusammengedrängt wird, sondern über die ganze Erscheinung Christi auf Erden verbreitet erscheint. Er ist es in der Fülle seiner Persönlichkeit, von dem die Erlösung thatsächlich ausgeht: sein ganzes Werk auf Erden, im Leben wie im Tode, war erlösend; ein Fortschritt in der Auffassung seiner Erscheinung auf Erden, der unserer Theorie nie hoch genug angeschlagen werden kann.

VI.

Heilsordnung.

Durch die Erlösung ist von Seiten Gottes Alles geschehen, um den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien, und für das sittliche Reich wieder zu gewinnen. Der Sohn Gottes tritt als Mittler auf, um die von Gott getrennte Menschheit zu ihm zurückzuführen. Jetzt scheint die nächste Forderung die zu seyn, daß nun auch von Seiten des Menschen das Nöthige geschehe, um dieser Wohlthat theilhaftig zu werden, und es ist deßhalb im Bisherigen stets auf Behauptung der menschlichen Freiheit gedrungen, damit durch sie die im Erlösungswerk vermittelte göttliche Gnade zu unserem wahrhaften Eigenthume werde. Bei dieser Forderung an den Menschen, das von Seiten Gottes Geleistete wahrhaft in sich aufzunehmen, wird nun aber zu beachten seyn, daß die menschliche Handlungsweise doch keineswegs der göttlichen gleich gestellt werden darf, weil dadurch wirklich das Erlösungswerk zwischen Gott und dem Menschen getheilt würde; käme auf unsere Seite auch nur die Hälfte der Wirkung: so liegt doch in eben dem Maße darin die stets abzuweisende Forderung, daß der Mensch sich selbst erlöse. Es ist Pelagianismus, der dem Menschen die Kraft zuschreibt, sich auch ohne Hülfe der Gnade zu erlösen: es ist Semipelagianismus, wenn dieß Geschäft zwischen Gott

und dem Menschen so getheilt wird, daß Jeder dabei sein volles Antheil findet, und höchstens in der Anordnung, der Zeit nach, Gott ein Vorrang zugesprochen wird; es ist dagegen evangelischer Grundsatz der Erlösungslehre, daß nun auch jene Aneignung des Werkes Christi, die auf unserer Seite liegt, nicht als ein rein menschlicher Act vollzogen wird, sondern abermals unter göttliche Einwirkung trete. Und zwar wiederholt sich nun hier bei Uebertragung des Werks Christi auf den Einzelnen derselbe Verlauf, wie bei dem Gesammtvorgange des Erlösungswerks; das Wirksame liegt noch einmal auf Seiten Gottes, und dem Menschen steht nur die Aneignung zu; es wiederholt sich der allgemeine Typus des Werks auch in dessen Einzelheiten.

Die Absicht der evangelischen Lehre ist offenbar darauf gerichtet, der Selbstthätigkeit des Menschen nur ein solches Gebiet einzuräumen, als erforderlich ist, um uns auf der Stufe sittlicher Freiheit zu halten, übrigens aber der Forderung einer religiösen Unterwerfung unter die Wirksamkeit Gottes völlig zu entsprechen. Dadurch nimmt die lutherische Kirchenlehre eine sehr feste mittlere Stellung zwischen dem katholischen Semipelagianismus, und der calvinischen Prädestinationslehre ein: jener stellt das menschliche Wirken dem göttlichen gleich; diese hebt das menschliche ganz auf; die lutherische Theorie giebt ihm die Stellung, die überhaupt dem Menschen Gott gegenüber zukommt, zwar frei, und hinreichend frei, um die sittliche Würde in uns aufrecht zu erhalten, aber in so strenger Unterordnung unter die göttliche Causalität, daß das eigentlich Wirksame ganz auf Seiten Gottes zu liegen kommt.

Dieser Grundgedanke evangelischer Lehre liegt nun überall der Darstellung sowohl in den Symbolen, als in dem spätern Systeme unter; nur darf man eben nicht rühmen, daß der Ausdruck dafür immer scharf und ohne Verwirrung geblieben ist, die sich hinreichend schon dadurch erklärt, daß hier dieselbe Verwechslung wiederholt wird, die bei den Untersuchungen über die Prädestination sich ergab, zwischen dem Zutritt zum äußern Bekenntniß Christi, und den sittlichen Wirkungen innerhalb dieses Bekenntnisses selbst. Die Schriftausdrücke legen diese Verwechslung sofort nahe, weil damals Beides wirklich zusammenfiel, der Zutritt zur äußern Gemeinschaft, und das innerliche Anschließen an Christum selbst: sämmtliche Ausdrücke, Berufung,

Erleuchtung, Heiligung, u. s. w. sind zunächst nur von dem Gange der Bekehrung zum äußern Bekenntniß gebraucht; weil aber eine solche in jener Zeit nicht statt fand, ohne sofort die innere Erweckung in sich zu schließen, so mußten dieselben Bezeichnungen auch hieher übertragen werden. Dieses Ineinanderfließen des doppelten Begriffs muß übrigens uns dafür Bürgschaft seyn, daß zwischen denselben wirklich volle Gleichheit statt findet, daß zwischen dem Nichtchristen, der zum ersten Mal die Predigt von Christo vernimmt, um ihr allmälig das Herz zu eröffnen, und zwischen dem bloßen Namenchristen, der bisher der Predigt gedankenlos, oder wohl gar nicht zuhörte, die Lehranstalt, innerhalb deren er lebte, ganz ungenutzt ließ, der Unterschied gar nicht so groß ist. Oder findet ja ein solcher statt, so ist der Vortheil schwerlich auf Seiten des Namenchristen, so daß etwa bei ihm der Bekehrungsgang ein leichterer wäre. Die bisherige stumpfsinnige Gewöhnung an die Lehranstalten der Kirche steht einer lebendigen Theilnahme, wie sie jetzt beginnen soll, viel gefährlicher entgegen, als das bloße Unbekanntseyn damit bei dem Nichtchristen, der von ihrer Gewalt zum ersten Male getroffen wird. Die zähe Macht der Gewohnheit, die jenen bisher das evangelische Wort überhören ließ, umhüllt sein Herz mit einer viel gefährlichern Rinde, als bei dem Andern die bloße Unkunde von Christo. Unsere Untersuchung wird deßhalb erschöpfend seyn, wenn sie den Verlauf des Heilswerks, als so viel schwieriger, an dem bisherigen Namenchristen verzeichnet, und es der mit Bekehrung der Nichtchristen beschäftigten Praxis, der Missionsthätigkeit, überläßt, die nöthigen Modificationen davon auf ihrem Gebiete anzubringen.

Ein anderer Grund der Verwirrung liegt dann darin, daß die zahlreichen Schriftausdrücke, und dazu meist bildliche, im System bald für den Gesammtverlauf, bald für einzelne Punkte desselben gebraucht, und deßhalb in eine ziemlich willkührliche Anordnung gefügt sind. Sie sind sämmtlich an ihrer Stelle in der Schrift sehr bezeichnend, drücken auch vollkommen den evangelischen Grundgedanken von der überwiegenden Wirksamkeit Gottes beim Verlaufe des Werks selbst aus; allein gerade die systematische Zusammenstellung und Ausgleichung derselben gegen einander konnte so vielfach angelegt werden, daß manches dogmatische System 5 Stufen dabei, manches deren 9 zäh-

len, und in der Anordnung mehrfach von einander abweichen konnte. Uebereinstimmend setzen sie nun zunächst sämmtlich den ganzen Verlauf als eine längere Reihe von geistiger Entwicklung; dagegen das Dringen auf eine momentane Vollendung des ganzen Werks bleibt immer Eigenthum mehrfacher neben dem kirchlichen Gebiete herlaufender Secten. Solches Dringen auf ein plötzliches Hereinbrechen der Gnade muß entweder als Forderung einer rein magischen Wirkung zurückgewiesen werden, die den dynamischen Entwicklungsgang dabei verkennt, oder sie setzet nur das endliche Resultat als ein überraschend schnelles. Selbst die methodistische Forderung eines urplötzlichen Durchbruches der Gnade wird nicht läugnen können, daß diesem letzten Resultate vorbereitende, wenn auch noch so leise, Vorgänge vorauf gegangen seyn können. Wenn die vorliegende Untersuchung sich nun weder zu einem so plötzlichen Einwirken der Gnade verstehen, noch auch die unbedingte Rechtfertigung der hergebrachten 5 bis 9 Stufen übernehmen kann: so soll dabei nur der doppelte evangelische Grundgedanke festgehalten werden, daß das Wirksame bei dem ganzen Verlaufe überwiegend auf Seiten Gottes liegt, und daß die ganze Entwicklung, als eine geistig dynamische, keine urplötzliche seyn kann.

Für den Gesammtverlauf der Umwandlung im Menschen vom Stande der Sünde bis zu dem neuen sittlichen Leben bleibt der hergebrachte Ausdruck der Wiedergeburt stets der passendste; das Tropische dabei wird theils durch seine Schriftgemäßheit aufgewogen*); theils ist es gerade für den aufzufassenden Sinn so sehr bezeichnend: der Eintritt in das Reich der Gnade wird dadurch dem in das Reich der Natur so trefflich an die Seite gestellt; der höhere Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung zur endlichen Durchführung des sittlichen Weltplans tritt in ein so erhebendes Licht; der Verlauf wird als den ganzen Menschen umwandelnd dargestellt, und jene tiefe Innerlichkeit gewonnen, die für die evangelische Auffassung so wesentlich ist. Selbst jene Grundidee von der überwiegenden Thätigkeit Gottes und der Theilnahme des Menschen, so weit es der Begriff sittlicher Persönlichkeit erfordert, ist trefflich durch Zusammenstellung mit der leiblichen Geburt

*) Joh. 3, 3. 5. und alle Stellen, wo der Christ als καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος dargestellt wird.

angedeutet, bei der ja auch die Selbstthätigkeit des Individuums so weit zurücktritt, daß nur eben das physische Leben dabei sich kund giebt. Alle übrigen Ausdrücke dafür, Bekehrung u. dgl. bieten nicht dieselbe Tiefe dar, und erinnern, als ein selbstständiges Umkehren auf dem Wege, überwiegend an semipelagianische Ideen.

Sehen wir nun aber weniger auf den Ausdruck, als auf die Sache, so steht als Grundgedanke fest, daß nicht allein das endliche Ziel, der Wiedereintritt des Sünders in die göttliche Gnade, sondern auch der Weg dazu unter überwiegender Einwirkung Gottes stehe, dem Menschen dabei nur so viel Selbstthätigkeit beizumessen ist, um ihn auf dem Niveau der sittlichen Freiheit zu erhalten. Hiernach zerfällt das Ganze nicht in die Fragen, was hat Gott, und was der Mensch dabei zu thun? denn dieß führte sofort den Semipelagianismus zurück, der göttliches und menschliches Wirken einander gleich setzt; sondern es wird zu fragen seyn, auf welche Weise bringt Gott die Erlösung auch an dem Einzelnen zu Stande?

Der ganze Verlauf der göttlichen Wirksamkeit tritt unter den Begriff der Gnade, die aber zum Unterschiede von dem endlichen Ziele, Annahme des Sünders in die Gnadengemeinschaft (gratia forensis), hier als heilende und helfende Gnade dargestellt wird (gratia medicinalis oder applicatrix). Gnade nach aller Strenge muß jede Handlung Gottes in Bezug auf den Menschen heißen, sofern das Gute, das sie ertheilt, nie ein von uns verdientes ist. Auch das Erschaffenseyn, der ganze sogenannte natürliche Zustand, fällt in ihr Bereich, weil der Mensch ja nie ein Recht darauf geltend machen kann. Dennoch hat man sich gewöhnt, das Reich der Gnade von dem der Natur zu unterscheiden, und jenes auf die durch Christum ertheilten Wohlthaten zu beziehen. Das Geschenk der Schöpfung wird dabei als so völlig zu unserm Eigenthum übergegangen betrachtet, daß das Unverdiente daran nicht mehr beachtet wird. Was Gott uns durch die Schöpfung verlieh, gilt dann so ganz als wir selbst, daß die Art der Gewährung übersehen, und ihr Resultat als der hergebrachte rechtliche Zustand aufgefaßt wird. Nur wo zu diesem hergebrachten Besitz noch eine neue Begabung hinzutritt, wird man auf das Unverdiente aufmerksam, und erblickt darin dann allein die Gnade. So wenig nun auch

das Nichtbeachten des Unverdienten für jenen ersten Zustand zu billigen ist, so wäre doch sehr zu wünschen, daß nur erst für dieses zweite Gebiet der Gnadenbegriff zur allgemeinen Anerkennung gelangte. Denn gerade hier offenbart sich die Liebe Gottes zur sündigen Menschheit, wie sie als Gnade bezeichnet wird, auf das vollkommenste, so daß nicht bloß die Eigenschaft Gottes, sondern auch ihr Werk, die Veranstaltung durch Christum, den Namen der Gnade erhält. Auf diesen gemeinschaftlichen Begriff kommen dann die beiden obigen Arten der Gnade, die forensis und applicatrix zurück, nur daß die erste überwiegend das Ziel bezeichnet, zu dem der Weg göttlicher Veranstaltung führt, die Wiederaufnahme in die Harmonie mit Gott, die zweite aber die göttliche Wirksamkeit auf dem Wege selbst andeutet, der zu jenem Ziele leitet. Gott hat also nicht allein die Gnade eröffnet für den Sünder, so daß derselbe zu ihm sich zurückwende, hat ferner nicht bloß die Versöhnung durch den Mittler bereitet und nun dem Menschen überlassen, sich wenigstens diesem persönlichen Erlöser anzuschließen; sondern noch einmal bietet sich die göttliche Wirksamkeit als Führerin dazu an. Nicht genug, daß der Vater seine Gnade eröffnet hat dem Sünder, der nach ihm fragt, nicht genug, daß der Sohn durch thatsächliches Einwirken auf uns, den Weg dazu ebnet; sondern noch einmal nimmt sich der heilige Geist des Menschen an, um ihn durch den Sohn zum Vater zu führen. Die Einzelnheiten bei diesem Verlaufe erhalten nun den Namen der Gnadenwirkungen, über die vor Allem eine Verständigung nöthig wird.

Das letzte Ziel derselben ist schon gefunden, als Wiedereintritt in die Harmonie mit Gott, wie sie der ursprüngliche Zustand unsers Geschlechts darbot; auch der Weg im Allgemeinen ist schon ermittelt, als die thatsächliche Erlösung durch Christum: es bleibt also nur übrig, diesen für das gesammte Menschengeschlecht bestimmten Weg auch dem Einzelnen zugänglich zu machen. Die Gnade also, die in Christo uns vermittelt wird, und die durch Gnadenwirkungen des heiligen Geistes an uns thätige, ist durchaus dieselbe, nur daß sie hier in ihren Beziehungen auf das einzelne Individuum sich kund geben soll; es ist deßhalb darunter auch keine zu verstehen, die nicht in jener schon völlig mitgegeben wäre. Schon hiernach kann die Frage ausgemacht werden, welcher Art die Gnadenwirkungen

seyn müssen, ob übernatürlich, und in welchem Sinne? Sie sind die Fortsetzung und Vollendung des Erlösungswerks am Individuum, also supranatural in demselben Sinne, als die Erscheinung Christi auf Erden überhaupt. So gewiß die Erlösung durch Christum die ausdrückliche göttliche Veranstaltung ist zur Rettung des sündigen Menschengeschlechts, so wird die göttliche Veranstaltung darin auch so vollständig gegeben seyn, daß zur Erlangung ihres Seegens nur das persönliche Anknüpfen an den Erlöser die alleinige Bedingung bleibt. Es bedarf nur der Canäle, um aus jenem unerschöpflichen Born der Gnade die beseligenden Wirkungen auf die Einzelnen zu übertragen, und in dieser Uebertragung wird uns die göttliche Gnade ganz und voll zu Theil. Dagegen eine noch anderweitige supranaturale Einwirkung auf den menschlichen Geist enthielte sofort das Geständniß, daß die Erlösung durch Christum an und für sich nicht ausreiche. In ihrer Veranstaltung selbst liegt das unmittelbar Göttliche dabei gegeben, so daß von dort an der Weg der Anknüpfung unter die Gesetze menschlicher Entwicklung fallen wird, und der Erfolg als ordnungsmäßige Entfaltung des in die menschlichen Dinge eingesenkten göttlichen Werks erfaßt werden darf. Die Forderung eines von Christi Werk unabhängigen, stets sich wiederholenden supranaturalen Eingreifens des heiligen Geistes in die menschlichen Zustände, gefährdet das Werk der Erlösung selbst auf das Aeußerste; wollte der heilige Geist doch noch stets und wiederholt auf miraculöse Weise Göttliches in das menschliche Herz senken: so bedurfte es jenes Mittleracts der Erlösung selbst nicht, sondern die Erneuerung des menschlichen Gemüths konnte auch eben so gut ohne Christum geschehen. Dazu ist der persönliche Erlöser ja gesandt, und hat uns den Schatz göttlicher Gnade erschlossen, daß wir durch ihn zum Vater gelangen. Die Forderung stets neuer miraculöser Einwirkungen auf das menschliche Gemüth wäre eine so völlige Wiederholung des Werks der Erlösung selbst, daß die eine durch Christum geschehene dadurch sofort in den Hintergrund gedrängt würde, und wir z. B. der katholischen Meßtheorie nichts mehr zu entgegnen haben würden, wenn sie gleichfalls auf stete Wiederholung des Opfers Christi dringt. Supranatural bleiben also die Gnadenwirkungen jedenfalls, sofern dieser Charakter dem Erlösungswerke selbst zukommt; davon sind sie die Fortsetzung und

Uebertragung auf den Einzelnen, und haben darin ihre völlig ausreichende Begründung.

Für Uebertragung des Erlösungswerks auf die Einzelnen haben wir den normativen Gang in der Art anzuerkennen, wie Christi Wirksamkeit bei seinen Lebzeiten auf die nächste Umgebung überging. Es war die Gewalt seiner Persönlichkeit, in der sie die unmittelbar göttliche Einwirkung auf sich empfanden: es war die Gewalt seiner Worte, der Eindruck seiner Thaten, kurz der zwingende Weg, wie jedesmal Geist auf Geist wirkt. Dabei ist weder an die logische Evidenz, noch an die eindringliche Darstellung, noch an sonst etwas Accidentelles zu denken, sondern der Gehalt, die Sache selbst, ergriff die Gemüther. Wen er zum Anschluß an sich gewann, Nathanael unter dem Feigenbaum Joh. 1, 45., oder Petrus bei seinem Bekenntniß Joh. 6, 68. Matth. 16, 15 f.: jedesmal ergriff er die Herzen mit unmittelbarer Gewalt. Eben so findet es sich bei der nächsten Fortsetzung seiner Thätigkeit durch die apostolische Predigt: es war nicht ihre Argumentation und Darstellungskunst, aber auch eben so wenig eine von dem lebendigen Inhalt selbst verschiedene Gewalt, womit sie die Gemüther ergriffen; sondern da sie solches hörten, ging es ihnen durch das Herz, Apstg. 3, 37. Derselbe Gang wird auch da eintreten, wo statt der persönlichen Vermittelung durch den Heiland, für uns, die fern Stehenden, eine andere Art der Vermittelung veranstaltet werden muß. Wird er uns gepredigt durch Verkündigung des Worts, dargereicht im Sacrament, vermittelt durch die Gemeinschaft der Kirche: so ist auch dabei keine Wirkung zu erwarten, die von der inhaltsreichen Fülle jener Mittel selbst noch verschieden wäre: das Wirksame liegt auch hier immer wieder in der persönlichen Gewalt des Heilandes, der auf diesem Wege uns nahet. Eine Wirksamkeit des heiligen Geistes ist auch hier demüthig zu verehren; aber nur dieselbe, die in dem Erlösungswerke selbst enthalten ist. Würde sie noch einmal als unmittelbar bei Gott anknüpfend, und auf uns herüberwirkend gesetzt: so läge die Erlösung nicht in Christo ganz, sondern wäre durch sein Erscheinen nur etwa zufällig begonnen, und man sieht nicht ab, wozu es überhaupt eines solchen Anfangs noch bedurft hätte. Sind supranaturale Einwirkungen des heiligen Geistes auf den Menschengeist auch un-

läugbar als möglich und in der Geschichte erweisbar zuzugestehen: so fallen sie dann doch ganz unter den Begriff der Inspiration, und schließen sich mit dem Kreise ab, der zunächst die Erscheinung Christi, als persönlichen Erlöser, umgab. Sie als fortgesetzt und dauernd zu fordern, kommt geradezu auf fortgesetzte Inspiration hinaus, und schließt eine Gleichstellung unserer mit den Aposteln, oder mit Christo selbst in sich. Sind wir dagegen nur bestimmt, durch den persönlichen Erlöser die Gnade vermittelt zu erhalten: so wird sie auf demselben Wege zu uns gelangen, wie wir überhaupt mit seiner Persönlichkeit eine Verbindung eingehen.

Kaum würden wir gehalten seyn, so wiederholt auf diesen Satz zu dringen, daß die Aneignung der Gnade nicht auf dem Wege der Inspiration, sondern nur durch ordnungsmäßigen Verlauf und Gebrauch der Heilsmittel geschehen kann: wenn wir daran nicht eine der entschiedensten Grundlehren der lutherischen Kirche hätten, die fast auf jedem Blatte der Symbole einschärft, der heilige Geist wirke nur auf diesem causalen Wege durch die Gnadenmittel; Unmittelbarkeit auf diesem Gebiete sey Vorrecht der apostolischen Zeit gewesen, deren Anmaßung für die Gegenwart auf Schwärmerei und Täuschung hinauskomme. Darum heißen Wort und Sacrament so bestimmt nur Organe des heiligen Geistes; darum wird der Anmaßung miraculöser Gnadenwirkungen so wiederholt widersprochen*). Indeß gerade das Wiederholte und Nachdrückliche dieser Behauptung läßt vermuthen, daß die Symbole noch durch einen besondern Grund dabei bestimmt wurden, der sich auch offen genug in den Gefahren durch die Enthusiasten, Anabaptisten, Schwenkfeldianer, vorfindet. Ihr Geltendmachen einer besondern Erleuchtung durch den heiligen Geist, eines innern Lichts,

*) Articul. Smalcald. III. art. 9. §. 10. p. 333.: Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale Verbum et Sacramenta, et quod, quidquid sine Verbo et Sacramentis jactatur, ut spiritus, sit ipse diabolus. Formul. Concord. II. §. 52. p. 670.: Praedicatio verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt Spiritus Sancti instrumenta, cum quibus, et per quae efficaciter agere, et homines ad Deum convertere, atque in ipsis velle et perficere operari vult. Catech. maj. IV. §. 30. p. 540.: In summa, quicquid Deus in nobis facit et operatur, tantum externis istiusmodi rebus et constitutionibus operari dignatur.

innern Worts zum Nachtheil des geschriebenen, eröffnete die Gefahr, die aus solch gänzlichem Weggeben der christlichen Wahrheit an die subjective Willkühr erfolgt. Die Thorheiten und Verbrechen, die von jenen Schwarmgeistern unter dem Vorwande göttlicher Eingebung verübt wurden, mußten ja wohl den Reformatoren das Gefährliche des ganzen Grundsatzes klar machen, der eine continuirliche Inspiration für den menschlichen Geist fordert: mit Besonnenheit drangen sie auf den rein objectiven Grund der christlichen Kirche, um sie über die Klippen bloß menschlicher Subjectivität zu erheben. Dennoch darf man in jener Gefahr keineswegs den eigentlichen Grund für diese Behauptung, also ein bloßes argumentum a tuto erblicken: der tiefere Grund liegt in dem schon immer geltend gemachten Anschließen an die Thatsache der Erlösung Christi; jene Gefahr deckte nur das Nothwendige hievon auf, und drang auf Festhalten an dem persönlichen Erlöser. Soll Christus der Erlöser unsers Geschlechts seyn, und zwar weder bloß abstract, noch als bloßer Anfangspunkt, so daß die Reihe des Erlösens völlig mit derselben göttlichen Causalität auch nachher gesetzt wird: so liegt das Supranaturale in ihm, und zieht sich von dort auf alle folgenden Zeiten herunter, wirksam und kräftig, aber vermittelt durch den Weg, der uns überhaupt mit dem persönlichen Erlöser in Verbindung setzt. Es ist dann darin die Wirkung desselben heiligen Geistes anzuerkennen, der sich in der Thatsache der Erlösung selbst kund gab; aber seine Wirksamkeit ist dann eine bedingte, wie überhaupt ein Anknüpfen an eine fern stehende Persönlichkeit zu setzen ist. Mit dieser entschiedenen Behauptung will die evangelische Kirche also nicht etwa bloß einer äußern Gefahr begegnen, sondern die Thatsache der Erlösung durch Christum nur in ihrer ganzen historischen Wahrheit auffassen. Nur darüber behalten wir uns eine Untersuchung bei der Lehre von den Gnadenmitteln vor, ob nicht die Wirkungen des heiligen Geistes, obgleich an jene Mittel geknüpft, dennoch wieder als so supranatural erscheinen, daß diese selbst zum bloßen Rahmen werden, in welchen seine Wirksamkeit gefaßt, also der Begriff davon obgleich mittelbar, doch wieder in dem früheren Sinne unmittelbar werde. Hier nur noch die Frage, ob die Lehre der Symbole von einer so geordneten,

und an den Verlauf der Heilsmittel geknüpften Thätigkeit des heiligen Geistes, auch schriftgemäß sey?

Namhafte lutherische Dogmatiker haben schon den Beweis übernommen (Bretschneider, Dogmat. II. 583.), daß die Schrift denselben inspirationsmäßigen Gang der Gnadenwirkungen behaupte, den die Symbole in Abrede stellen. Dabei wird am Meisten auf Joh. 6, 45 gegeben, wo das ἑλκύειν des Vaters erst das Hinführen zum Sohne, die Anleitung zu dessen Unterricht enthalten soll; also ein unmittelbares Verleihen von Einsicht und Glauben, das dem Anschließen an den Sohn voraufgehen, nicht aber davon die Folge seyn soll. Hier liegt aber ein offenes ὕστερον πρότερον zum Grunde: Beachtet man, daß nun das Gezogenwerden gleich darauf als ein Hören und Lernen beschrieben, also durchaus auf den Weg des Unterrichts bezogen wird, so muß man gerade hier den ordnungsmäßigen Weg entdecken durch Wort und Predigt. Eine göttliche Wirksamkeit bleibt dieser Weg immer, wie ja auch innerhalb der Gnadenmittel die volle Wirksamkeit des heiligen Geistes anerkannt werden muß, aber nur eine solche, die ihren Ursprung in der thatsächlichen Erscheinung des Erlösers findet. So wird dann das ἐλθεῖν zum Sohne nicht erst das äußere Anschließen zum Lernen und Empfangen, sondern, gewiß etwas gehaltvoller, das gläubige Hingeben an ihn selbst bedeuten. Es kann hiernach gar nicht schärfer die kirchliche Lehre bestätigt werden, daß wir durch Hören und Lernen, als den von Gott uns eröffneten Weg, zur Theilnahme an der Gemeinschaft mit dem Erlöser gelangen. Von Apstg. 16, 14 gilt dasselbe, indem das προςέχειν doch wohl etwas mehr seyn wird, als äußerliches Zuhören, und gewiß das innerliche assentiri gleich mit umfaßte, das in den Symbolen so ausdrücklich als eigentlicher Kern der Gnadenwirkung gilt. Uebrigens ist die ganze Erzählung von der Lydia auch so durchaus im alttestamentlichen Tone gehalten, wie überall, wo vom Verhärten und Aufschließen des Herzens die Rede ist, daß daraus wohl kaum didaktische Folgerungen sofort gezogen werden können. Röm. 15, 13. soll das von Gott erbetene Erfüllen mit Frieden und Freude ja gerade auf dem Wege des Glaubens, ἐν τῷ πιστεύειν geschehen, wird also von dem Mittel des Glaubens nicht unterschieden, sondern damit ausdrücklich gleich gesetzt: auch hier ist das περισσεύειν zwar

Wirkung des heiligen Geistes, aber eine solche, wie sie die Symbole ja überall anerkennen, auf dem ordnungsmäßigen Wege durch die Heilsmittel. Eph. 3, 16. wird als Wirkung des heiligen Geistes das Inwohnen Christi in ihren Seelen gewünscht; doch ist von Ausschließung der Vermittelung durch die Predigt gar nicht die Rede, der Erfolg hängt von der *πίστις* ab; aber der Glaube kommt ja nach Paulus durch die Predigt. 1 Thess. 2, 13. ist das *ἐνεργεῖσθαι* allerdings auf *θεός*, und nicht auf *λόγος* zu beziehen; aber die Predigt ist ja ausdrücklich auch nicht *λόγος ἀνθρώπων*, sondern *θεοῦ*, und ist ihr damit die Wirksamkeit zwar als eine göttliche, aber durchaus nicht als eine von der ordnungsmäßigen verschiedene zugesprochen. 2 Thess. 2, 15 f. immer derselbe Fall; Gott wirkt in ihnen allerlei geistige Frucht; aber weßhalb ermahnt denn der Apostel zum Halten an der Lehre, wenn nicht eben durch diese die Wirkung erfolgen soll? 1 Petr. 1, 22: sie sollen sich heiligen durch Gehorsam gegen die Wahrheit *διὰ πνεύματος*: wozu ergehet solche Aufforderung an sie, wenn die Wirkung durchaus unabhängig von ihrer Treue, nur durch einen miraculösen Einfluß erfolgen soll, über den sie doch nicht verfügen konnten? Nur wenn die Wirkung auf ordnungsmäßigem Wege ihnen selbst nahe gelegt war, hat die Ermahnung Sinn. Nach allen diesen Stellen, die gegen die Angabe der Symbole zeugen sollten, steht nichts so fest, als der auch anderweitig leicht aus der Schrift nachzuweisende Grundsatz unsers Systems, daß die Wirksamkeit der Gnade auf unsern Geist eben so gewiß Thätigkeit des heiligen Geistes sey, als der Weg dafür gerade der im Institut des Christenthums selbst geordnete ist.

Erst nachdem so die Wirksamkeit Gottes nicht bloß in der Erlösung, sondern auch in der Art, wie dieselbe zu uns gelangt, anerkannt ist, wird nun auch die Thätigkeit des Menschen selbst dabei in Frage kommen können. So viel steht aus dem Bisherigen fest, das eigentlich Wirkende und Verursachende dabei war durchaus auf Seiten Gottes anzuerkennen; uns ist allein die Aneignung seiner Gnadenwirkungen überlassen, die aber, wie jede Aufnahme keineswegs eine bloß passive ist: dadurch würde der stets ausgeschlossene Begriff des Zwingenden sofort wiederkehren; sondern sie ist ein actives Sichhingeben, bei dem die Selbstthätigkeit in demselben Maße zunehmen

wird, als die Anregungen der Gnade bei uns Erfolg gehabt haben.

Dieser erste Beginn des Besserungswerks auf unserer Seite sind die sogenannten actus paedagogici, das freiwillige Anhören des Worts, der Gebrauch der Sacramente, das Anschließen an die Kirche; die Kraft, die dazu erfordert wird, ist zugleich das Einzige, was von dem menschlichen Willen selbst erwartet wird*). Wenn die oben erwähnte Inconsequenz, die unserm System aufgebürdet ist, erwiesen werden soll, so muß der Beweis darin bestehen, daß unsere Theorie von der Erbsünde auch zu diesem Hingeben an die Gnadenwirkung dem Menschen die sittliche Kraft abspreche. Nicht erwirken und erwerben soll er sich ja die Gnade, sondern wenn ihm die geistige Vermittelung derselben so nahe gelegt wird, soll er nur dazu die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehen. Vor diesem Hinwenden giebt es keine Einwirkung des heiligen Geistes auf ihn; aber mit jenem Anfangspunkte beginnt dieselbe auch in ihrer ganzen Fülle. Es ist demnach Mißverstand der Symbole, wenn man aus ihnen herausfindet, daß auch zu diesem äußern Hingeben dem Menschen die Kraft mangele, und auch dazu erst eine Einwirkung des heiligen Geistes erfordert werde. Nur das Eröffnen der Ohren wird dem Menschen selbst abgefordert; dem heiligen Geiste dagegen das Eröffnen der Herzen überlassen**). Beachtet man ferner, wie weit sittliche Kraft dem Menschen, trotz des Verlustes des liberi arbitrii im obigen Sinne gelassen ist: so braucht dieses Aufnehmen der Gnadenmittel schwerlich allein in den ganz äußerlichen Operationen gefunden zu werden, in dem Kirchengehen und Anhören, sondern wird alles das mit umfassen, wozu nach der justitia civilis dem Menschen ausdrücklich die Kraft verblieben ist, also das verstandesmäßige Auffassen, die logisch richtige Medi-

*) Form. Conc. II. §. 53. p. 671.: Hoc Dei verbum homo, etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus — homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire possit.

**) Form. Conc. II. §. 5. p. 580.: huic verbo adest praesens Spiritus Sanctus et corda hominum aperit.

tation, die Anwendung des Gehörten auf sich, u. d. gl., und bleibt dabei die ganze Forderung der Symbole*) daß alles Spirituale dabei, das Glauben und Beistimmen, Werk des im Worte wirksamen heiligen Geistes sey, in voller Geltung. Ist denn auch bei der gewöhnlichsten Demonstration und Argumentation der Glaube und das Hingeben an die erörterte Wahrheit, etwa absichtliches Werk des Hörenden, oder ist es nicht vielmehr Erfolg des Inhalts selbst, der mit dringender Gewalt der Seele sich mittheilt, auch wenn sie ihm widerstehen wollte?

Alle übrigen Bestimmungen über Wirksamkeit und Beschaffenheit der göttlichen Gnade lassen sich nun leicht an der kirchlichen Terminologie darüber erweisen: sie ist Allen gemeinsam, universalis: dieß gilt nicht bloß von der vergebenden Gnade, forensis, die jede particulare Auswahl derer, für welche die göttliche Liebe eröffnet ist, abweiset, sondern auch von der erweckenden Gnade, und zwar in demselben Sinne, wie die christliche Kirche für alle Menschen gegründet heißt, mit der Bestimmung, zuletzt die ganze Menschheit zu umfassen. Ein temporäres Ausschließen, oder ein vorläufiges Uebergehen, ist nicht Ziel und Zweck des göttlichen Verfahrens, sondern nothwendige Maßregel auf dem sichern Wege zu jenem Ziele. Die Gnade ist ferner widerstehbar, resistibilis; der Hauptunterschied zwischen der lutherischen und calvinischen Theorie. Nur das Wirksame im Gange der Wiedergeburt liegt auf Seiten Gottes, nicht das Zwingende; die Aufnahme der Gnadenwirkungen bleibt ausdrücklich unserm Ermessen anheim gestellt, und wäre es auch nur durch jenen geringen Grad sittlicher Wirksamkeit, wie wir ihn in den actus paedagogici gefunden haben. So ist das kirchliche System mit seinen Forderungen zwar auf einen sehr geringen Grad der Spontaneität zurückgegangen; daß es aber hier unweigerlich fest hält, beweiset, wie lebendig es an das Bewußtseyn sittlicher Freiheit sich anschließt. Gern fügt es sich den Forderungen der religiösen Demuth, um auf Seiten Gottes das allein Wirksame anzuerkennen; allein eben so streng bewahrt es das Palladium sittlicher Freiheit, um den Menschen in seiner Stellung als sittliches Wesen zu erhalten. Endlich da aller Zwang an der Gnade

*) Form. Conc. p. 661. sqq.

wegfällt, so ist sie auch wieder verlierbar, amissibilis, sobald die Bedingung endet, unter welcher sie an uns zur Wirksamkeit gelangte. Wie der Gnadenstand zu Anfang unsers Geschlechts verloren gehen konnte, damals, als er in höchster Fülle vorhanden war, eben so kann er auch auf jedem Punkte seiner Wiedererlangung auf dieselbe Art, durch die Sünde, wieder eingebüßt werden. So bietet also die kirchliche Theorie geradezu Alles auf, um an dem Einfluß der Gnade das bloß Mechanische zu verdrängen, und eine wahrhaft geistige Entwicklung hervorzurufen.

Dieselbe Ansicht findet sich auch in den Bestimmungen über das Zeitverhältniß wieder, nach welchem die Gnade auf uns wirkt als vorbereitend, praeveniens, wirkend, operans und mitwirkend cooperans. Sie hat nicht allein den ganzen Weg der Umwandlung, den der Mensch zu durchlaufen hat, zugerüstet in der thatsächlichen Erlösung durch Christum, und die Vermittelung derselben jedem Einzelnen nahe gelegt durch Darreichung der Gnadenmittel, worin zugleich die Handlung der Berufung von Seiten Gottes, die vocatio, erblickt werden muß; sondern sobald sich der Mensch deren Einfluß hingiebt, wirkt sie augenblicklich auf ihn durch deren Inhalt, und unterstützt dann das neu erweckte Leben bis zum völligen Gelingen. Synergistisch ist das System also in seiner Anlage nicht, weil die menschliche Thätigkeit der göttlichen durchaus nicht gleich gesetzt wird: ein theilweiser Synergismus tritt aber ein, sobald durch Einfluß der Gnade die spirituellen Kräfte bis auf einen gewissen Punkt wiedergewonnen sind, um unter stetem Einfluß des heiligen Geistes zum fröhlichen Gedeihen gefördert zu werden*). Hier wird der ethische Werth unsers Systems völlig gewürdigt werden können; es stellt den Menschen zu freier Aneignung unter den Einfluß der göttlichen Gnade, bewahrt ihm die erhebende Stellung eines sittlich freien Wesens; es macht ihn zwar zum Gegenstande göttlicher Erweckung, weiset aber dabei jeden Zwang ab, der Gottes eben so unwürdig, als unserer wäre.

Von jetzt an, nachdem der Mensch sich dem Einflusse der göttlichen Gnade ergeben hat mit voller Bewahrung seiner sitt-

*) Form. Conc. II. §. 65. p. 674.

lichen Freiheit, kann nun der weitere Verlauf der Wiedergeburt unter dem doppelten Gesichtspunkte gefaßt werden, sowohl dessen, was auf Seiten Gottes, als was auf Seiten des Menschen dabei geschieht. Auch jetzt wird zwar dort überwiegend das Wirksame und Erregende, hier das Hingebende und Empfangende hervortreten, nur mit der Bestimmung, daß auch das Hingeben nie ein bloß passives seyn kann, sondern denselben Charakter der Freiheit enthält, nur jetzt in gesteigertem Maße, der bei dem ersten Anschließen an die Gnadenmittel so nachdrücklich behauptet werden mußte. Unterscheiden wir jetzt den Verlauf der Wiedergeburt von ihrem endlichen Resultate oder dem durch sie erwirkten letzten Zustande: so wird der Verlauf auf Seiten Gottes die Erleuchtung, illuminatio, auf Seiten des Menschen, die Bekehrung, conversio, seyn; dagegen für den endlichen Zustand auf Seiten Gottes die Rechtfertigung, justificatio, auf Seiten des Menschen die Heiligung, sanctificatio mit ihren Früchten, den bona opera, und ihrer Vollendung, der justitia fidei, liegen. Nur ist hier Verlauf und letztes Resultat keineswegs so durch eine scharfe Linie zu trennen, daß jener nur Entwicklung und Veränderung, dieses nur Zustand und Ruhe wäre: der Gang der Entwicklung geht gewiß auch während des Zustandes noch fort, und das Fertiggewordene des Zustandes ist in gewissem Grade auch schon im Verlauf wahrzunehmen; nur nach dem Mehr oder Weniger des Einen oder Andern kann die Unterscheidung zu Stande kommen. Eben so wenig darf, was auf Seiten Gottes und der Menschen geschieht, als ein völlig Ausschließendes gelten, so daß z. B. die conversio nur einen Vorgang auf unserer Seite bezeichnete. Es bleibt dabei stets vorausgesetzt, daß das eigentlich Wirksame in der göttlichen Veranstaltung liege, dem Menschen mehr das Aneignen zukomme; doch sind die lutherischen Dogmatiker wohl zu weit gegangen, wenn sie geradezu die Bekehrung doppelt setzten, einmal als active Handlung Gottes, und dann als passives Gewirktseyn beim Menschen. Wir werden vielmehr das Recht haben, auch hier die Bezeichnung nach demjenigen aufzustellen, was darin überwiegend ist.

Der Verlauf der Wiedergeburt als göttliche Wirksamkeit aufgefaßt, ergiebt den Begriff der Erleuchtung, illuminatio, als Bezeichnung des Einflusses, den der heilige Geist durch

Vernehmen des Worts und Gebrauch der übrigen Gnadenmittel auf uns ausübt. Es ist darin die ganze Gewalt enthalten, die der persönliche Erlöser über uns erlangt, sobald wir mit ihm die geistige Verbindung eingehen. Wie sie unmittelbar seine nächsten Umgebungen ergriff, so wird sie für uns vermittelt durch Vernehmen des Worts. Nicht die bloße Belehrung, Mittheilung theoretischer Notizen, Einwirkung auf den Verstand ist darunter zu verstehen, obgleich dieß Alles nicht ausgeschlossen ist, sondern die ganze Wirkung, die seine geistige Gewalt über empfindliche Gemüther zu erlangen vermag. Wie sehr dabei das bloß verstandesmäßige Element zurücktritt, und Alles auf den geistigen Totaleinfluß seiner Persönlichkeit ankommt, schärfen die Symbole besonders ein, da sie dem bloß verständigen Auffassen des Worts sogar noch das Verständniß absprechen*). Wer dabei bloß auf seiner bisherigen Einsicht beharren, sich der ihm eröffneten Kraft des heiligen Geistes nicht hingeben will, wird nie zum spirituellen Auffassen gelangen, und in dem evangelischen Wort leicht nur Tand und Fabeln finden. So dringend wird also auch an dem geschriebenen Wort das unmittelbar Ergreifende von dem bloß theoretisch Belehrenden unterschieden. Eine genauere Beschreibung der Erleuchtung geben nun zwar die Symbole nicht; allein beachtet man, daß in ihr der ganze Einfluß enthalten seyn solle, den der heilige Geist durch Wort und Predigt auf uns ausübt: so wird damit die Schilderung des vierfachen Amts zusammenfallen, nach welchem derselbe bei Lesen und Anhören des Worts das menschliche Gemüth ergreift: das Strafamt, officium elenchticum, epanorthoticum, Joh. 16, 8. 2 Tim. 3 16.; das Lehramt, off. didascalicum, Joh. 14, 6. 16. 3, f.; das Besserungsamt, off. paedeuticum Röm. 8,

*) Form. Concord. II. §. 9. p. 657.: Adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniossimi et doctissimi homines in hoc mundo Evangelion de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse statuere nequeant. Quin potius, quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suae rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stulticia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a Spiritu Sancto illuminentur et doceantur.

14. 2 Tim. 3, 16.; das Trostamt, off. paracleticum, Röm. 8, 16. 26. Es sind auf diese Art zwar nur Schriftausdrücke, die an und für sich in keinem Zusammenhange stehen, systematisch verbunden; allein die Anordnung zeigt sich doch durchaus angemessen. Wie soll doch wohl der erweckende Einfluß des heiligen Geistes auf uns anders geschildert werden, als daß wir nachdrücklich von der Sündenschuld überführt, über Inhalt und Bedeutung des Erlösungswerks unterrichtet, zum Ergreifen des Heils aufgemuntert, und endlich durch den Trost der vorliegenden Gnade erhoben werden? Soll die Einwirkung evangelischer Predigt auf einen wahrhaft geistigen Verlauf zurückgeführt werden: so kann dieß auf keine naturgemäßere Art geschehen, als das System fordert, und ist die Zusammenfassung jener Begriffe unter den Actus der Erleuchtung dadurch gerechtfertigt.

Auf Seiten des Menschen wird dagegen der Verlauf der Wiedergeburt als Bekehrung, conversio, zusammengefaßt. Auch hier kann es nicht so sehr unsere Aufgabe seyn, die etwas verworrene Terminologie des Systems zurecht zu stellen, als vielmehr den dabei unterliegenden evangelischen Grundgedanken hervorzuheben. Diesen Vorgang auf dem geistigen Gebiete betrachtet die Theorie als den eigentlichen Wendepunkt, wo die bisherige sündige Entwicklungsreihe endet, und die beginnende neue angeknüpft werden soll. Deßhalb zerfällt der ganze Verlauf in zwei Hälften, die Reue, als Endschaft des alten bisherigen Sündenlebens, und den beseligenden Glauben, als Beginn des neuen Geisteslebens (Conf. August. art. XII.).

Die Reue, Zerknirschung, das schmerzliche Gefühl über den eigenen sündigen Zustand, wird von der evangelischen Theorie mit solcher Entschiedenheit und Zartheit gefordert, daß gerade daran ein Hauptcharakter derselben gefunden werden muß. Sie schildert dieselbe als Schrecken im Gewissen, Seelenangst, durch das Bewußtseyn der Sünde hervorgerufen, und bestätigt durch ergreifende Ausführung dieses Zustandes ganz die obige Behauptung, daß wir den Menschen nie anders betrachten, als Gott dem Heiligen gegenüber, und darum für ihn auch keine andere Hülfe bereitet wissen, als allein in der Barmherzigkeit Gottes. — Auch die Reue gilt nun nach dem obigen Grundsatz, der alles Wirksame an der Widergeburt auf Seiten Got-

tes verlegt, ausdrücklich für ein Werk des heiligen Geistes, und es wird zu ermitteln seyn, von welcher Art der Einfluß desselben ist, um einen Verlauf zu bewirken, der doch überwiegend auf Seiten des Menschen liegt. Soll man nicht etwa annehmen, daß das Sündenbewußtseyn selbst, auch ohne die besondere Bußpredigt der Kirche, im Stande seyn müsse, den Menschen von seiner Schuld zu überführen? fanden wir doch gleich anfangs die sittliche Natur so organisirt, daß das Sittengesetz, als deren wesentlicher Factor, nicht bloß die Norm für das Gute, sondern wo eine Verletzung eingetreten ist, auch gewiß das Andenken daran lebhaft erhalten, und dadurch Reue, Zerknirschung, hervorrufen wird. Zeigt doch die Geschichte des Christenthums selbst, wie oft eine durch das Sündenbewußtseyn gedrückte Seele, gerade um Gewissensruhe zu gewinnen, sich der evangelischen Predigt angeschlossen habe. Der Unterschied der christlichen Reue von der auf dem gewöhnlichen Standpunkte, wird demnach wohl nur ein gradueller seyn, aber doch hinreichend groß, um die so verschiedenen Resultate beider zu erklären. Wenn das natürliche Sündenbewußtseyn nicht selten in Verzweiflung und Untergang endet: so ist es deßhalb nicht etwa so viel tiefer und inniger, als die christliche Reue; sondern ihm fehlt nur die milde Gewalt, womit diese immer noch das religiöse Verhältniß zu Gott bewahrt, und nie das Bewußtseyn der bisherigen Sünde durch hinzugefügte neue Vergehen betäuben will. Im Gegentheil die größere Tiefe und Innigkeit der christlichen Reue wird gerade dadurch bedingt, daß ihr die Sünde selbst, durch so viel innigeres Verständniß des Sittengesetzes, gleichfalls in einem andern Lichte erscheint. Gerade dieser Charakter, den das Sündenbewußtseyn nur im Zusammenhange mit der Predigt von Christo erlangen kann, ist als wesentlicher Inhalt desselben, sofort auch als Wirkung des heiligen Geistes zu betrachten, der auf diese Art dem menschlichen Herzen nahet.

Da übrigens nun der ganze Verlauf der Reue nur als ein innerer, geistiger aufgefaßt werden kann, als ein Vorgang zwischen Gott, dem Urheber des Sittengesetzes, und dem menschlichen Gewissen, das sich der Verletzung desselben bewußt wird: so gehören alle Aeußerlichkeiten dabei nur in sofern hieher, als sie die natürlichen Wirkungen jenes innern Verlaufes sind. So

mag das äußere Geständniß der Sünde (die confessio oris) nicht selten einem zarten Gewissen Bedürfniß seyn, um das Urtheil seiner Umgebungen über seinen Zustand zu berichtigen, und keinenfalls besser zu erscheinen, als es wirklich ist; allein mehr als zweckmäßige Aeußerung des eigenen Schmerzes darf darin nie liegen, ja es kann die darin gesuchte Erleichterung nicht selten der Größe desselben nachtheilig werden, und die Forderung des Bekenntnisses vor Menschen, als unerläßlicher Bedingung der Reue selbst, bleibt stets etwas Unevangelisches. Dabei tritt ja sofort eine Aeußerlichkeit an die Stelle des innern Verlaufes, und sobald das Ganze zu einer hergebrachten Praxis herabsinkt, legt sich der ganze Nachtheil eines bloß äußern Werks dar. Unsere Kirche räth deßhalb das Sündenbekenntniß an, wo die Seele sich dazu gedrungen fühlt, betrachtet es als Mittel, um sich mit einer achtbaren Persönlichkeit über den eigenen Seelenzustand zu besprechen, bringt es auch mit der Sacramentshandlung selbst in Verbindung, giebt aber nur Etwas auf die zu erwartende sittliche Wirkung dabei. Wie das Gebet zu Gott nicht jedesmal der Worte bedarf, sondern sich schon völlig darstellt auch in unaussprechlichen Seufzern (Röm. 8, 26.), eben so ist die Reue auch dann schon die wahrhaft christliche, wenn sie nur die Schwere der Sünde im Gemüthe empfindet, auch ohne jedesmal dem Gefühle Worte zu leihen. Die äußere Vermittelung durch Worte, sobald sie nicht eine ganz freiwillige bleibt, ist nicht jedesmal eine Vermehrung des geistigen Zustandes, sondern auch eben so oft eine Schwächung desselben; die weitern Vorschriften darüber gehören der Ethik an; dagegen was sonst katholischer Seits noch zur Vollständigkeit der Reue gefordert wird, das äußere Werk (satisfactio operis), beruht ganz auf der pelagianischen Richtung und der Fortsetzung der alten Bußtheorie, wofür evangelischer Seits erst noch ganz andere Vorgänge auf dem geistigen Gebiete als Bedingungen für nothwendig erachtet werden.

An die deprimirende Seite des geistigen Verlaufs schließt sich nemlich erst noch als eben so innerliche Forderung die erhebende Seite, der **rechtfertigende** Glaube, der deßhalb, als der eigentliche Mittelpunkt der evangelischen Wiedergeburt, stets mit der größten Freudigkeit behauptet, und als Beginn des neuen geistigen Lebens dargestellt ist. Um den Streit über

Bedeutung der neutestamentlichen πίστις gegen das katholische System, richtig zu würdigen, werde beachtet, daß gleich in der Wurzel πείθω vollkommen das gemüthliche Moment, mit Unterordnung des bloß theoretischen hervortritt, worauf sich unsere ganze Auffassung des Glaubens gründet; πείθω heißt überreden, bewegen zu Etwas, gleichviel ob es durch Worte oder Handlungen geschieht; allerdings liegt die theoretische Darlegung der Sache, also die Einwirkung auf den Verstand sehr nahe; allein eben so kann es durch andere Argumente geschehen, z. B. durch Bestechung, μίσθῳ πείθειν bei Herodot. Das Mittel ist also dabei gleichgültig, der Einfluß auf den Willen aber die Hauptsache. Es ergiebt sich daraus eine Einwirkung auf den innern Seelenzustand, die ganz etwas Anderes ist, als Bestimmung des Urtheils über irgend eine vorliegende Wahrheit, vielmehr praktische Folgsamkeit; daher πείθομαί τινι Jemandem gehorchen, dessen Willen zu dem unsrigen machen. So ist als nächstes Mittel gegenseitiger Verständigung, der Verkehr durch Worte keineswegs ausgeschlossen, aber Hauptsache dabei doch immer der beabsichtigte Einfluß auf die praktische Seite des Menschen, eine Modification des Willens. Unser ganzer Gegensatz gegen die katholische Auffassung der πίστις kommt darauf hinaus, ob diese ursprüngliche Bedeutung des Worts festgehalten, oder gegen eine bloße Nebensache dabei, Einwirkung durch das Mittel der theoretischen Belehrung, und Glaube an die Autorität, eingetauscht werden soll. Mit vollem Rechte besteht aber die evangelische Kirche auf der ursprünglichen Intensität des Begriffes. Auch auf dem Boden des Neutestamentlichen Sprachgebrauchs kommt Alles auf diese Unterscheidung hinaus; die Auffassung bei Jakobus ist gleichfalls nur die engere, abgeleitete, auf bloß theoretische Anerkennung eingeschränkte, weßhalb er den Einfluß auf die Willensenergie als ein Neues noch ausdrücklich beifügen muß. Paulus dagegen faßt die πίστις sofort in ihrer ganzen Intensität auf, und findet den Begriff des gemüthlichen Hingebens sofort darin mitgesetzt. Ihm schließt sich deßhalb die evangelische Kirche mit vollem Rechte an, und betrachtet es als eine Schwächung, neben dem Begriff noch einmal ausdrücklich beizufügen, was schon hinreichend in ihm selbst enthalten ist.

Eine deutliche Ansicht von der πίστις gewährt Paulus durch

Berufen auf das Beispiel des Abraham (Röm. 4.), so daß deren Begriff dann leicht auf das christliche Gebiet übertragen werden kann. Die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft war für ihn nicht etwa eine historische Notiz, der er seinen Beifall schenkte; sondern eine vollständige Einwirkung auf seine ganze geistige Individualität: das Nichtaufkommen des Zweifels, ungeachtet sich der Erfüllung seines Wunsches so Erhebliches entgegenstellte, die volle Beruhigung bei dem göttlichen Versprechen, die gänzliche Hingebung an Gott, sind sämmtlich Vorgänge, die weit über das theoretische Anerkennen hinaus, auf dem Gebiete des Gemüthes und der Willenskraft liegen; leitet doch der Apostel nicht undeutlich davon eine physische Kräftigung ab, die den Erfolg der Verheißung selbst herbeiführte. Und diese Ergebung an Gott blieb auch so vollständig, daß er zu einer That bereit war, die, wie die Opferung Isaaks, am sichersten die Verheißung selbst vereiteln mußte. Hier ist die ganze Intensität der Paulinischen πίστις zu ermitteln: sie ist die durch Einwirkung eines äußern Einflusses erfolgte Modification des Gemüthes, die sich zum vollen Hingeben an jene fremde Gewalt erhebt. Hiernach ist der Begriff des christlichen Glaubens leicht zu gewinnen: dabei ist dann Christus der Mittler, der unsere Gemüthsrichtung auf sich bezieht, um sie so gesammelt auf Gott zu übertragen. Seine Persönlichkeit ist der vermittelnde Punkt, an den wir uns anschließen, um durch ihn zum Vater zu gelangen. Dabei bleibt das gemüthliche Element die Hauptsache, wiewohl die theoretische Annahme neuer Wahrheiten durchaus nicht ausgeschlossen ist. Alles was in dem Mittleramte Christi mehr lag, als bloßes Lehren und Aufhellen des Verstandes, Alles, was wir als die eigentliche Kraft seiner Persönlichkeit bezeichneten, wodurch er geistig auf das Menschengeschlecht einwirkt, das findet sich auf Seiten unserer in der πίστις als persönlichem Hingeben an ihn wieder. Die Dogmatik unterscheidet Beides als fides universalis und specialis; jene umfaßt die Verstandesthätigkeit dabei, die sich im Fürwahrhalten der Lehre abschließt; diese speciell auf das Erlösungswerk Christi bezogen, ist die Erscheinung auf dem ganzen geistigen Gebiete, die hingebende Modification des Gemüths und Willens.

Auf diese Intensität des Glaubensbegriffs weisen nun die

Symbole jedesmal hin, wenn sie denselben zum Mittelpunkte des ganzen Werks der Wiedergeburt machen; dennoch wird es nicht überflüssig seyn, das eigentlich gemüthliche Element daran noch besonders nachzuweisen. So scheint es für die bisherigen Behauptungen kaum auszureichen, wenn die Confession zwar ausdrücklich die bloße historiae noticia als nicht genügend abweiset, dann aber doch der fides eine Fassung giebt, die immer noch als bloß theoretische Annahme einer bestimmten Wahrheit gelten könnte: art. **20**. §. **23**. p. **18**.: hic nomen fidei non significat tantum historiae noticiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habemus gratiam, justiciam et remissionem peccatorum. Wenn man nemlich arg will, so bleibt ein Glaube an die Wirkung des Versöhnungstodes denkbar, der immer nichts weiter als ein historisches Fürwahrhalten ist, und z. B. die Wirkung des Todes für eine magische, ein opus operatum hält, wodurch der Zorn Gottes gesöhnt sey; es würde sich daraus immer noch jener intensive ethische Gehalt der fides nicht ergeben, worauf allein deren Wirkungen gebaut werden können. Hat nicht die Polemik der Gegner gerade darin eine Schwäche unsers Systems gefunden, daß dasselbe die Rechtfertigung bei dem Menschen eintreten lasse, sobald er nur annehme, daß sie eintrete? Die Analogie mit mannigfacher Superstition ist nicht zu verkennen, die für Eintritt ihrer Wirkungen weiter nichts fordert, als den Glauben an den Eintritt selbst. Auch eine Stelle der Apologie V. §. 60. p. 172 hilft immer noch nicht darüber hinaus: Adversarii cum de fide loquuntur et dicunt, eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem, non hanc, quae justificat, sed quae in genere credit Deum esse, poenas propositas esse impiis, etc. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. Immer läßt sich letztere Wendung noch auf einen Glauben zurückführen, der über die historische Annahme einer sündetilgenden Kraft des Todes Christi nicht hinausgeht, dessen Einwirkung auf die übrigen Seelenkräfte damit noch gar nicht fest steht, sobald jene Kraft etwa als eine bloß magisch wirkende angegeben würde. Nicht allein bleibt die Theorie dabei

immer in Ungewißheit über den Zusammenhang solchen Glaubens mit der davon abgeleiteten Wirkung, der Rechtfertigung vor Gott; sondern es bleibt auch immer das Verletzende zurück, daß eine Wirkung allein davon abhängig gemacht wird, ob der Glaube an ihren Eintritt vorhanden ist, oder nicht. Desto entscheidender ist es, an andern Stellen eine Schilderung des Glaubens zu haben, die nichts zu wünschen über läßt, und besonders das gemüthliche Element dabei so bestimmt hervorhebt: so in der Confession die fiducia, quae consolatur et erigit perterrefactas mentes*); die Wiederholung davon in der Apologie**), wo die ausdrücklich geforderte fiducia in voluntate, und der Gegensatz gegen die Angst der Reue, hinlänglich das volle Gemüthsleben in dem Begriffe der fides enthält. Das Sehnende dabei, der heiße Wunsch, schildert so völlig die Intensität des Begriffes, daß für das volle Hingeben an Gott nicht das Geringste mehr vermißt wird.

Nur von einem solchen Vorgange im ganzen geistigen Gebiete des Menschen ist aber auch eine so gewaltige Wirkung abzuleiten, wie sie dem evangelischen Glauben beigelegt wird, und läßt sich nun der Verlauf der erlösenden Wirksamkeit am Individuum mit Sicherheit, nach dem früher über den Eintritt der Sünde Ausgemachten, weiter entwickeln. Von der ursprünglichen Harmonie der sittlichen Anlagen des Menschen, oder dem Zusammenstimmen des menschlichen mit dem göttlichen Willen war durch Eintritt der Sünde ein störender Rückschritt geschehen; das pneumatische Leben war dadurch gehemmt, daß etwas Anderes, als der göttliche Wille, Richtschnur des menschlichen Handelns wurde; die Folge davon war nicht allein Störung in den sittlichen Anlagen des Menschengeschlechts selbst, sondern auch die veränderte Stellung zu Gott, als eigentlicher Begriff der Schuld. Das Geheimniß der Erlösung am Individuum besteht nun gerade darin, daß mit Wiederherstellung des ursprüng-

*) Conf. Aug. I. 20. §. 26. p. 18.

**) Apolog. III. §. 183. p. 125.: Sicut terrores peccati et mortis non sunt tantum cogitationes intellectus, sed etiam horribiles motus voluntatis fugientis judicium Dei: ita fides est non tantum noticia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum.

lichen Verhältnisses zu Gott auch die Zurechtstellung in der sittlichen Anlage des Menschen erfolgt, und umgekehrt diese wiederum die Bedingung für jene ist. Dafür ist der persönliche Erlöser Unterpfand und Vermittler, indem er durch sein Erscheinen in der Menschennatur die früher unsern Herzen ferne und entlegene Gnade an uns bringt, und factisch die Kluft ausfüllt, die uns von Gott trennte; durch das Hingeben an diese seine persönliche Gewalt richtet sich an ihm das πνεῦμα wieder auf, das darnieder lag, und erstarkt über das bisher so mächtige sarkische Princip; die frühere homogene Stellung zu Gott ist hergestellt, und der Vorzug des Urzustandes wiedergewonnen. So wird der Mensch mit Gott versöhnt durch den Glauben an Christum; denn es wird die Störung in der innern Natur des Menschen, und eben damit in der Stellung zu Gott, gehoben! Einer weitern Analyse des ganzen Vorgangs in der Seele des Menschen bedarf es nach dem, was oben über die vermittelnde Thätigkeit des Erlösers gesagt ist, nicht weiter; es würde uns in psychologische Tiefen führen, und wahrscheinlich doch immer unerklärt bleiben, wie Geist auf Geist wirkt. Wenn es aber ausgemacht bleibt, daß andere Einwirkungen auf den Menschengeist statt finden, der Rath, der Trost, die Warnung, die Ermahnung, als unmittelbare Bestimmungen des Schwächern durch den Stärkern, ohne daß wir gerade die geheimnißvollen Fäden zu enthüllen vermögen, an welchen in der tiefsten Werkstatt unsers Geistes die Einzelheiten ablaufen: so wird gewiß auch die Forderung keine unerhörte bleiben, daß die persönliche Einwirkung des Erlösers unsern Geist treffen kann, und Umgestaltungen hervorrufen, aus denen das neue Leben beginnt. Wer es über sich gewinnen kann, den Einwirkungen desselben sich hinzugeben, hat daran den ganzen Begriff der evangelischen fides und das sichere Fundament der Wiedergeburt gewonnen. Sie selbst ist der Sieg des πνεῦμα über die σάρξ, wie umgekehrt das Erliegen jenes unter dieser der Hauptbegriff der Sünde und Schuld war. Nur durch den Glauben wird darum an uns die Erlösung thatsächlich vollendet.

Indem so der Begriff des Glaubens sich über das ganze Gebiet des innern Menschen ausbreitet, wäre es nicht bloß überflüssig, sondern wirkliche Schwächung seines Inhalts, noch ein-

mal, eine andere Regung als belebendes Princip hinzuzufordern, wie dieß von der katholischen Theorie durch Aufstellung der fides charitate formata geschieht. Was dieselbe der Sache nach will, jene Intensität des geistigen Zustandes, läugnen wir gar nicht ab, haben sie vielleicht in noch größerm Maße in unserer gänzlichen Hingebung an Gott aufgestellt: nur läugnen wir, daß darin etwas Neues, im Glauben nicht schon ausdrücklich Enthaltenes liege. Man könnte geneigt seyn, den ganzen Gegensatz auf bloßen Wortstreit zu reduciren, ob der Ausdruck fides sofort den Inhalt der charitas mit umfassen solle oder nicht*), wobei wir dann die obige etymologische Nachweisung der πίστις stets in vollem Maße geltend machen können; allein es liegt mehr in der ganzen Controverse: es handelt sich um die Stellung, die dem theoretischen Erkennen, dem bloßen Annehmen von Wahrheiten überhaupt, im religiösen Leben einzuräumen ist. Die fides auf das bloß theoretische Gebiet zu bannen, und von ihr eine Umstellung in den übrigen Seelenkräften noch zu unterscheiden, kann nur Sache eines Systems seyn, das sich an die Stelle Christi setzt, nicht Hingeben an dessen Persönlichkeit, sondern Unterwerfung unter die Lehrautorität der ecclesia docens fordert, während unser Dringen auf die größere Intensität der πίστις sofort bezeichnend für die Innigkeit der evangelischen Auffassung selbst bleibt. Wie tief übrigens jene oberflächliche Auffassung der fides als bloß theoretischen Fürwahrhaltens des Kirchensystems, mit den dogmatischen Ideen der katholischen Wortführer verflochten ist, zeigt sich nirgends deutlicher als auf dem Boden der Scholastik. Wenn sie von fides redet, und dabei durch Schriftautorität gezwungen, an geistige Zustände denkt, z. B. nach dem Ausspruche,

*) Wie eng die Verwandtschaft zwischen Glauben und Liebe sey, erhellt schon daraus, daß im Deutschen beide auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind: Jac. Grimm nimmt ein verlorenes Verbum liuban, láub, lubun an, etwa in der Bedeutung tegere, fovere, wovon nicht allein Laub, (folium, tegmen) sondern auch Liebe, althochdeutsch Liupi, und Glaube, althochdeutsch Kiloupa (fides, consensus), herkomme. S. Grimms deutsche Grammatik Th. II. S. 49. No. 530. Auch die Muttersprache zeugt also dafür, daß fides und charitas nicht als zwei getrennte Forderungen neben einander stehen, sondern in die Einheit des fromm erwärmten (fovere) Gemüthes aufgehen sollen.

der Glaube könne Berge versetzen: so wird ihr fast unter den Händen der geistige Zustand zum kirchlichen Symbolum; denn sie fügt sofort die so wunderliche Frage bei: nach welchem Artikel die fides dieß vermöge? und die eben so wunderliche Antwort: nach dem ersten Artikel, wo von dem allmächtigen Schöpfer die Rede ist.

Mit dem rechtfertigenden Glauben ist der ganze Verlauf der Wiedergeburt auf Seiten des Menschen so vollständig gesetzt, daß nur noch übrig bleibt, das Resultat davon zu verzeichnen, wie es auf Seiten Gottes als justificatio, auf Seiten des Menschen als sanctificatio anzugeben ist. Nur ist hier zu wiederholen, daß das Lostrennen dieser göttlichen Handlung von der obigen, der illuminatio, allein die Bestimmung hat, durch Vereinzelung in den ganzen Vorgang Klarheit zu bringen. So wenig z. B. die göttlichen Eigenschaften in ihrer Vereinzelung eine wirkliche Theilung des göttlichen Wesens beabsichtigen: eben so wenig soll hier die Vereinzelung der göttlichen Handlungsweise etwas wirklich Trennendes in sie setzen. Auch die Rechtfertigung ist durchaus keine von dem allgemeinen Verfahren Gottes verschiedene Handlung, sondern nur der Ausgang desselben, in einem nothwendigen Moment aufgefaßt.

Legt man freilich die anselmsche Theorie zum Grunde, wie in den Symbolen wirklich der Fall ist, so stellt sich die Sache anders, und die Rechtfertigung wird ein wirklich neues Factum, von Gott in Folge des satisfactorischen Todes Christi vollzogen. Nachdem Gott durch den Einfluß jenes Todes seinen Zorn abgethan, und dem Menschen seine Gnade angedeihen zu lassen beschlossen hat: tritt die Rechtfertigung dann als der Act auf, wodurch er dem Einzelnen dieselbe zutheilt, nach protestantischer Ansicht durch einen richterlichen Spruch, nach katholischer durch Eingießung einer neuen Qualität. Jedesmal geschieht aber dieser Act so ganz in Folge jenes historischen Ereignisses, wird durch dasselbe so völlig nach einem Causalzusammenhange herbeigeführt, daß schon die Stellung Gottes unter die Idee völlig successiver Zeitmomente und strenger Passivität das Unhaltbare davon darthut. Und nach evangelischer Theorie tritt dann noch hinzu, daß nicht bloß das Factum des Todes Jesu, sondern ausdrücklich noch das Erwachen der fides als Ursache dieses göttlichen Actus dasteht, die göttliche Hand-

lungsweise also durchaus von menschlichen Vorgängen abhängig erscheint. Eine Milderung liegt zwar darin, daß die fides nur als causa ληπτική, als aneignendes Organ betrachtet wird, wobei der ursprünglich richtige Gedanke zu Grunde liegt, daß Aneignung durch den Glauben überhaupt der Weg ist, wie die Gnade Gottes zu uns gelangt; aber unerhört bleibt immer der Gedanke, daß eine göttliche Handlung dadurch erst zu Stande komme, daß der Mensch sie sich zu eigen mache, also immer eine gewisse Rückwirkung auf Gott selbst gesetzt bleibt. Hier in dem aneignenden Glauben drängt sich unwidersprechlich die volle geistige Ansicht vom Erlösungswerke auf, nur durch die anselmsche Theorie bis auf diesen untergeordneten Punkt zurückgeschoben.

Folgen wir dagegen der obigen schriftgemäßen Auffassung des Erlösungswerks als Mittheilung der Gnade von Seiten Gottes, und Aneignung von Seiten des Menschen: so ist die Rechtfertigung eben jene Wirksamkeit, nur in ihrem Ausgangspunkte aufgefaßt. Wenn das ganze Erlösungswerk keinen andern Zweck hatte, als Herstellung der ursprünglichen Stellung des Menschen zu Gott: so wird der Durchführung dieses Verfahrens der Name der Rechtfertigung gebühren, und hierin werden nun auch die symbolischen Bestimmungen darüber völlig aufgehen. Zunächst sie ist ein actus forensis, besteht in der Erklärung Gottes, daß der Sünder als gerechtfertigt in das frühere Verhältniß zu ihm eintreten solle*). Abermals ein Beweis, wie unsere rein dynamische Fassung des ganzen Erlösungswerks sich trotz der Beschränkung durch die anselmsche Theorie fast gegen den Willen der Symbole überall geltend macht. Nach der strengen Satisfactionstheorie käme nemlich ein solcher Actus Gottes über eine bloße Formalität nicht hinaus; denn ist in Folge des Todes Christi der Zorn Gottes factisch getilgt, und auch in Beziehung auf die Einzelnen getilgt: so ist die ausdrückliche Erklärung darüber, daß dieß geschehen sey, ja nichts wesentlich Neues und wahrhaft Inhaltsvolles, sondern eine bloße Voll-

*) Form. Concord. III. §. 17. p. 685.: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum supliciis absolvere. Apolog. III. §. 131. p. 109.: Et justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronunciari.

ständigkeit, wie sie etwa ein menschlich wohlgeordneter Geschäftsgang fordern würde. Daß aber die Symbole dennoch so dringend auf dem Forensischen dabei bestehen, ist ein sicherer Beweis, daß die hier aufgefaßte Verfahrungsart Gottes eigentlich dem ganzen Erlösungswerke zu Grunde liegt, und nur an diesem Punkte mit Nothwendigkeit durchbricht. Das ganze Verfahren Gottes bei der Erlösung ist rein declarativ, sichert dem Sünder zu, daß auch ihm die Gnade offen stehen solle; Christi Erlösungswerk auf Erden hat die Bestimmung, diesen göttlichen Willensact zum vollen Eigenthume des Menschen zu machen. Ein Wechsel, eine Veränderung bei Gott mußte ja auf allen Punkten des Erlösungswerks abgewiesen werden, und kam ja das Ganze auf die thatsächliche Offenbarung Gottes durch die Mittlerthätigkeit Christi hinaus. Das Dringen der Symbole auf die forensische Bedeutung der Rechtfertigung deutet bestimmt diese ganze ursprüngliche Grundlage des Erlösungswerks an, wenn dasselbe seinen geistig dynamischen Sinn behaupten soll. Gerade hier drängt sich diese Auffassung gegen die anselmsche Theorie hervor, weil in dieser Vollendung des ganzen Werks der reine Charakter desselben zum Durchbruch kommen muß. Der Gegensatz, den die Symbole vor Augen haben, ist zunächst die katholische Theorie von der infusio gratiae, jenem Gerechtmachen, nicht durch geistige Vermittelung, sondern durch einen irgendwie physischen oder hyperphysischen Act; dabei ist die Gnade nicht eine göttliche Eigenschaft, nicht die Liebe in Bezug auf die sündige Menschheit, sondern eine Qualität, die auf völlig magischem Wege, durch einen Wunderact der menschlichen Natur eingeimpft wird, wobei nichts so überflüssig erscheint, als das ganze Erlösungswerk Christi, weil derselbe magische Verlauf auch recht gut ohne Christi Auftreten, oder höchstens bei dessen bloßer Thätigkeit als Sittenlehrer und Gesetzgeber erfolgen konnte. Wir haben dabei das Große voraus, den Vorgang als einen geistig vermittelten, und die Erlösung Christi in ihrer vollen Beziehung sowohl zur ewigen Gnade Gottes, als auch zu deren Gelangung an die sündige Menschheit nachweisen zu können, während der katholische Begriff nicht über das rein Miraculöse dabei hinauskommt, und bei dem sinnlichen Act einer Eingießung stehen bleibt.

Hier haben wir Gelegenheit, der katholischen Theorie zu-

rückzugeben, was ihre Polemik rücksichtlich des Urzustandes uns mit so viel Unrecht aufgebürdet hat. Sie beschuldigte uns, das Ebenbild Gottes als eine anerschaffene Qualität darzustellen, um uns wegen des Ungereimten in Anspruch zu nehmen, das in einer sofort fertigen, nicht durch den Weg der Uebung vermittelten Tugend liegt. Wenn wir diesen Vorwurf durch den obigen Beweis ablehnten, daß unsere Symbole in den Vorzügen des Urzustandes nicht fertige Qualität, sondern die bloße Anlage zu voller Harmonie mit Gott fanden (das posse diligere u. s. w.): so trifft nun jene Beschuldigung hier die katholische Theorie desto härter. Sie redet ja von einer Ausgießung der charitas*), von einer Einpflanzung der Qualität, wodurch der Mensch gerecht wird, auf eine schlechthin miraculöse Weise. Gerade hier ergiebt sich das Unerhörte davon, daß die göttliche Macht in dem Menschen einen Zustand hervorrufe mit wirklich magisch wirkender Gewalt, ohne daß dafür eine geistige Vermittelung gesetzt wäre. Was also das katholische System bei der Schöpfung uns mit so viel Unrecht aufbürdete, dessen macht es sich hier bei der Rechtfertigung erst selbst schuldig.

Hier läßt sich auch der Vorwurf einer bloßen Aeußerlichkeit unserer Rechtfertigung beurtheilen, die um so auffallender seyn soll**), je mehr das zu tilgende Uebel, die Erbsünde, tief innerlich in die Menschennatur selbst gesetzt war, während die katholische Rechtfertigungstheorie eine wirklich eindringende Erneuerung des sündigen Menschen in sich schließen soll. Etwas außer uns Liegendes ist die Rechtfertigung allerdings als göttlicher Act, von dem nur die Wirkung zu uns herüber gelangt; allein so müssen wir behaupten, so lange wir göttliches Wirken von menschlichem wahrhaft unterscheiden wollen: dasselbe gilt von der Schöpfung, Regierung. Nur was außer uns gewirkt ist in der Veranstaltung der Erlösung, denn davon ist ja die Rechtfertigung der Ausgangspunkt, das bringt dann tief

*) Conc. Trid. sess. VI. can 11.: Si quis dixerit, hominem justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur, atque illis inhaeret; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, a. s.

**) Möhlers Symbolik. Dritte Aufl. S. 134 ff.

in unser Inneres ein durch den rechtfertigenden Glauben. Es ist ja dessen ganze Bedeutung darin gefunden, sich das göttliche Gnadenwerk anzueignen, und zum lebendigen Besitz zu machen: dadurch gerade gelingt ja die Zurechtstellung unserer sittlichen Natur, die Wiederbringung des pneumatischen Lebens, dessen Störung die Erbsünde war. Das Eindringen der Rechtfertigung ihrer Wirkung nach ist bei uns um so viel innerlicher, da die Vermittelung dafür auf wahrhaft geistige Weise geschieht. Der Gegensatz gegen die katholische Rechtfertigung ist gar nicht der des Aeußerlichen und Innerlichen, sondern einer dynamisch geistigen Vermittelung und eines bloß magischen Verlaufs. Unsere Theorie zeichnet auf wissenschaftlich genügende Weise zugleich den Weg vor, wie das Werk selbst gelingen kann: während dort nichts übrig bleibt, als ein Berufen auf den magischen Act der Eingießung, wodurch dem Menschen eine bisher nicht besessene Qualität eingeimpft wird.

Der weitere Verlauf der Rechtfertigung wird als ein dreifacher Act geschildert: Zurechnung des Verdienstes Christi, Vergebung der Sünden und Wiederaufnahme in die Kindschaft Gottes*). Ueber den ersten Act ist schon oben das Nöthige beigebracht, daß der biblische Begriff der Zurechnung des Glaubens statt des mangelnden Verdienstes hier nur anselmisch umgeformt erscheint; während die biblische Auffassung sich gleichfalls in den Symbolen ausgedrückt findet**). Will man deßhalb in der Zurechnung des Verdienstes Christi etwas Anderes finden, als die volle, wirkende Bedeutung seines Erlösungswerks: so muß dieß als bloße Folgerung aus der anselmschen Theorie auf sich beruhen bleiben. Die beiden andern Acte, Vergebung der Sünde, und Wiederaufnahme in die Kindschaft Gottes, sagen ganz dasselbe aus, nur nach Negativ und Positiv. Wenn die Schuld der Sünde in der factischen Trennung des Menschen von Gott bestand: so ist Aufhebung dieser Trennung durch den Gnadenact Gottes zugleich Vergebung der Sünde und Auf-

*) Form. Concord. III. §. 25. p. 688: nobis Christi justicia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur.

**) Conf. August. IV. §. 3. p. 10.: hanc fidem imputat Deus pro justicia coram ipso.

nahme in den frühern homogenen Zustand; durch Hinwegnahme des Trennenden tritt sofort die urspüngliche Freundschaft wieder hervor.

Aehnlich muß über die drei Ursachen der Rechtfertigung geurtheilt werden: als causa efficiens die Gnade Gottes, als meritoria das Verdienst Christi, als apprehendens (ληπτικὴ) der Glaube, wofür das Verständniß gleichfalls schon in dem Obigen liegt. Ein voller Causalitätszusammenhang findet nur zwischen der ewigen Gnade Gottes und ihrer Wirkung, dem Erlösungswerke statt, wodurch dieselbe zu unserm Eigenthum gelangt. Auch dem Werke Christi kann Causalität zugesprochen werden, aber nicht zur Hervorbringung der göttlichen Handlungsweise, sondern zur Uebertragung derselben auf uns, was oben in dem Begriff des Mittleramtes gefunden wurde; dagegen der Glaube, oder die causa organica liegt so ganz auf der menschlichen Seite, daß darin weniger eine Ursache, als eine Bedingung erblickt werden muß, unter welcher das Werk selbst bei uns zum Gedeihen gelangt. Will man der fides einen vollen Causalitätsbegriff beilegen für das göttliche Werk der Rechtfertigung: so wird sie sofort zu einem Verdienste, das im semipelagianischen Sinne auf Gott Einfluß ausübt, und damit kehrt sofort die stets abgewiesene Passivität desselben wieder.

Alle übrigen kirchlichen Bestimmungen über die Rechtfertigung finden in dem Bisherigen die volle Lösung: sie wird von Gott umsonst gewährt, gratuita; denn die ewige Gnade Gottes, unerworben und unverdient, wird darin dem Menschen zu Theil; gerade darin lag ja ein Hauptgrund gegen die anselmische Theorie, daß sie den Begriff der freien Gnade durch Aufstellung eines völlig genügenden Preises verletzt. Soll die Gnade den Charakter des völlig Unverdienten behalten, so reicht es nicht aus, bloß dem menschlichen Verdienst jeden Einfluß auf ihre Hervorbringung abzusprechen, sondern die völlig ausreichende Zahlung Christi an unserer Statt ist damit eben so unverträglich. Ferner sie ist gewiß, certa, weil sie auf dem Rathschluß Gottes zu unserer Rettung, auf einer völlig gewissen Veranstaltung Gottes beruhet. Auch daran stößt sich die katholische Polemik, daß wir unserer Rechtfertigung gewiß seyn wollen; allein dieß hat bei uns einen ganz andern Sinn, als in jenem System. Zweifel an der Rechtfertigung wäre bei uns

sofort Zweifel an der ewigen Gnade Gottes selbst, wäre Ungewißheit, ob Gott, wie er verheißen hat, auch wahrhaft Sünden vergebe, also seinem eigenen Worte treu bleibe, wäre Bezweiflung des Erlösungswerks selbst; denn davon ist ja die Rechtfertigung die ganze Krone. Ferner sie ist gleichmäßig für Alle, aequalis omnibus; Unterschiede darin könnten allein so herbeigeführt werden, wenn menschliches Verdienst nach seinen Stufen als Ursache dafür gilt. Endlich die Rechtfertigung kann auch wieder verloren werden (amissibilis), sobald der Glaube endet, auf welchem sie beruht. Hiemit ist wohl am schärfsten von den Symbolen jede miraculöse Idee derselben abgewiesen; sie ist nicht ein Wunderact, der sein Resultat zugleich für alle Zeiten sichert; sondern ihr Verlauf ist ein völlig dynamischer, ihr Erfolg von den Bedingungen dazu abhängig; mit Aufhören der fides endet auch deren Frucht.

Faßt man nun dagegen das Resultat der Wiedergeburt auf Seiten des Menschen als den bewirkten Zustand zusammen, so ergiebt sich die sanctificatio oder die justitia fidei, letztere als Princip, erstere mehr als Entfaltung desselben gefaßt, aber Beide als Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, oder kirchlich gesprochen, des liberi arbitrii. Bestand dasselbe in der dem Menschen inwohnenden Möglichkeit, nicht etwa bloß über das materiale der Handlung zu verfügen, denn diese Befugniß konnte nie verloren gehen, auch nicht in der Verfügung über die Qualität der Handlung überhaupt, denn sie steht dem Menschen wenigstens, so weit die justitia civilis reicht, völlig zu, sondern bestand das liberum arbitrium in der Möglichkeit, den Handlungen eine vor Gott genügende Qualität zu verleihen: so ist dieselbe durch Wiedererwachen des pneumatischen Princips dem Menschen zurückgegeben. Jetzt treten wiederum alle die Merkmale ein, nach welchen oben der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts geschildert wurde, jenes volle Hingeben an Gott, die Erkenntniß, Liebe, Furcht seiner wird nicht mehr durch Hemmung der Sünde getrübt. Gerechtigkeit heißt dieser Zustand, in demselben Sinne wie der ursprüngliche, als volle Anlage zu dem Verhältniß zu Gott, wie es seyn soll (δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ), wo von unserer Seite freudiges Hingeben an Gott, von dessen Seite Wohlgefallen an uns, die Stellung als lebendiger Glieder am sittlichen

Gottesreiche sichert. Aber es ist Gerechtigkeit durch den Glauben; denn erst das Anschließen an Christum führte in dieß Verhältniß zu Gott zurück, und ließ uns das neue Lebensprincip wieder finden. Hier macht sich die intensive Füllung unsers Begriffs vom Glauben geltend: er durchdringt den ganzen innern Menschen, und bestimmt ihn zum freudigen Hingeben an Gott; die beiden Factoren unserer sittlichen Natur treten in die völligste Harmonie, in dem Wollen liegt nichts, was nicht durch das Sollen gesetzt wäre.

Sofern das neue Lebensprincip sich nun auch im Leben selbst entfaltet, gilt dafür die Bezeichnung der sanctificatio, nicht im Alttestamentlichen Sinne als bloße Entfernung von allem Profanen, sondern im Sinne des Neuen Testaments als Aussonderung vom sündigen Leben zur lebendigen Theilnahme am Reiche Gottes. Davon sind nun die neuen Tugendfrüchte die erhebende Folge, so daß erst hier von den guten Werken geredet werden kann, und der Gegensatz gegen die katholische Auffassung ins volle Licht tritt. Der durchgreifende Spiritualismus unsers Systems zeigt sich gerade darin, daß Alles auf den Gemüthszustand gegeben wird, aus welchem das Werk hervorgeht, und wenig auf die Aeußerlichkeit desselben. Erst nachdem durch Herstellung unsers Verhältnisses zu Gott die Bedingung verliehen ist, wodurch das äußere Wirken zu einem sittlich werthvollen gestempelt werden kann, kommt das äußere Werk überhaupt in Betracht, als Frucht der wiedergewonnenen Stellung zu Gott, nicht als Bedingung dazu. Die Gewissenhaftigkeit unsers Systems gestattet nicht eher Fortschritte, wirkliche Leistungen auf der sittlichen Bahn, als bis die alte Hemmung der Sünde abgethan ist. Ihre Gewalt war so niederdrückend, daß von Leistungen mit irgend sittlichem Werthe gar nicht die Rede seyn konnte: Thaten, aus solchem geistigen Zustande hervorgegangen, trugen unverkennbar das Zeichen ihrer sündigen Abstammung an sich. Ist dagegen der Boden bereitet, das Herz berichtigt, so entsprossen darauf mit Nothwendigkeit die Keime guter Thaten, als Bewährung, daß der Glaube der wahrhaft lebendige, und der Wiedereintritt in die Herrschaft des πνεῦμα ein völliger war. Wir gestehen hier dem Katholicismus zu, daß er um Hervorrufen des guten Werks mehr bemühet, und durch Anrechnen der einzelnen Leistungen

nicht unpraktisch sey; belästigen ihn auch nicht mit dem Vorwurf, daß er nur die That sucht, und auf die zu Grunde liegende Gesinnung nichts gebe; wiederholt wird ja dort gefordert, daß allein das gute Werk, aus Liebe zu Gott entsprungen, Werth habe. Der Unterschied beider Systeme besteht vielmehr darin, daß dort dem guten Werk Verdienstlichkeit eingeräumt wird, noch ehe die Grundlage, woraus es entspringen soll, wirklich zur gänzlichen Harmonie mit Gott zurückgebracht ist, also von sündigem Boden gute Leistungen erwartet werden. Jenes Dringen auf zu Grunde liegende Liebe bleibt nicht allein ganz unmotivirt, sondern auch ein wirklicher Widerspruch, weil Liebe zu Gott gefordert wird in einem Herzen, das der Sünde ergeben ist; Tilgung derselben durch die Rechtfertigung soll ja erst Folge der Heiligung seyn, oder etwa mit dieser selbst zusammenfallen! Es bleibt hier abermals nichts über, als ein Zurückgehen auf den völlig magischen Act der Eingießung einer neuen Qualität, um den Widerspruch zwischen einem sündigen Boden und sittlich guter Frucht zu heben. Auch hier zeigt sich auf unserer Seite der Vorzug der geistig dynamischen Entwicklung, indem erst aus dem wahrhaft gebesserten, Gott wieder zugewandten Herzen, Tugendfrüchte erwartet werden.

Wenn übrigens lutherische Dogmatiker hier ins Extrem gegangen sind, und guten Werken, weil ihnen jede Kraft zur Hervorbringung jenes sittlichen Entwicklungsganges fehlte, sogar einen störenden Einfluß darauf beimaßen: so ist dieß eine Einseitigkeit, die nur einer andern, auf katholischem Gebiete vorhandenen, entgegengestellt ward, nemlich der Forderung, daß der Mensch sogar an guten Werken mehr leisten könne, als er in seiner Stellung zu Gott gebraucht, opera supererogationis, daß er durch Beobachtung nicht bloß der evangelischen Rathschläge, mönchischer Armuth Matth. 19, 11. 21., Enthaltung von gewissen Speisen, der Ehe 1 Kor. 7, 7. 38. 9, 12, überverdienstliche Werke vollbringen könne. Jenes Paradoxon, zur Zeit der Reformation aufgestellt, ist zum Wenigsten nicht verletzender, als dieses, sofern dadurch das unbefugte Einmischen äußern Werks in den geistigen Gang der Wiedergeburt abgewiesen, und die Nichtigkeit selbst erwählter Leistungen dargethan werden soll. Nur was wahrhaft aus der erneuten Stellung zu Gott, als Frucht des Wiederanschließens an ihn

(obedientia nova) hervorgeht, kann sittliche Billigung erhalten, und zwar nicht wegen seiner äußern Leistung, sondern wegen der Wurzel, woraus es entspringt*).

Unsere rein geistige Auffassung des ganzen Erlösungswerks kennt kein so momentanes Einschreiten des neuen Lebensprincips, daß von da an die Heiligung als eine absolute betrachtet, und das sündige Leben mit einem Schlage vernichtet würde. Wie oben das Erlöschen der Erbsünde nur nach einem Mehr oder Weniger aufgefaßt werden konnte, wie das Verschwinden des sarkischen Uebergewichts unter Eintritt der Gnade nur ein allmäliges war, so darf auch die Heiligung nur als allmälig fortschreitend, nie als absolut vollendet betrachtet werden; auch den Wiedergebornen wird deßhalb stete Reue und Besserung zur Pflicht gemacht, poenitentia stantium. Dieß ist kein Widerspruch gegen die Auffassung der Rechtfertigung als eines abgeschlossenen, zuverlässigen Actus Gottes: vollendet ist das ganze Erlösungswerk nur, so fern es von Gott ausgehet; die Aneignung desselben auf unserer Seite bleibt etwas stets im Fortschritt Begriffenes, Unendliches. Das theilweise Vorkommen der Sünde selbst im Stande der Wiedergebornen ist völlig erklärlich, weil ja doch dem Menschen im irdischen Leben einmal der körperliche Organismus verbleibt, in welchem vorzugsweise das sarkische Princip wurzelt. Jede andere Auffassung der Sache setzt sich schon mit dem natürlichen Bewußtseyn des Menschen in entschiedenen Widerspruch, das ja ein theilweises Vorkommen der Sünde an jedem Menschen nicht in Abrede stellen kann. Vielleicht sind die Reformatoren in Beurtheilung der peccata renatorum etwas unvorsichtig gewesen, indem sie, um auf das vorhandene Princip des Glaubens Alles geben zu können, auf jene wenig gaben. Aus Luthers und Melanchthons Privatschriften lassen sich wirklich Aeußerungen über das Vorkommen der Sünde im Stande der Wiedergeburt zusammen-

*) Form. Conc. epitom. V. §. 16. p. 590.: Rejicimus et damnamus subsequentes phrases, cum docetur: bona opera necessaria esse ad salutem; neminem unquam sine bonis operibus salvatum; impossibile esse sine bonis operibus salvari. — §. 17.: Repudiamus et damnamus nudam hanc offendiculi plenam et Christianae disciplinae perniciosam phrasin: bona opera noxia esse ad salutem. Sol. Declar. IV. §. 37. p. 708.

stellen, die für sittlich gefährlich gelten müssen; selbst arge Vergehen werden leicht beurtheilt, sobald nur bei ihnen der Glaube vorhanden sey. Man verkenne dabei indeß den naiven, kräftigen Ausdruck der Reformatoren nicht, die sich im Gefühl ihres neuen beseligenden Lebensprincips darüber nicht stark genug aussprechen zu können meinten. Ist die Seele des Menschen einmal in jenes harmonische Verhältniß zu Gott zurückgekehrt, so werden auch dann zwar Rückfälle in den alten Zwiespalt möglich bleiben; allein der Grund ist doch gewonnen, an welchen das neue pneumatische Leben jedesmal wieder angeknüpft werden kann. Rückfälle der Art werden also eine ganz andere Beurtheilung verlangen, als die Ausbrüche des ungehindert herrschenden Verderbens, und menschliche Zustände werden nie anders, als nach einem Mehr oder Weniger der pneumatischen Regung beurtheilt werden dürfen. So lange wir auf dem irdischen Kampfplatze wallen, bleibt der Kampf selbst Niemanden erlassen, und darum werde vor Allem dem geistlichen Hochmuthe gewehrt, der sich über jeden Rückfall erhaben dünkt. Ist dagegen das belebende Princip einmal im Menschen erwacht, so ist daran der Anknüpfungspunkt gewonnen, von welchem stets zu größerer Reinheit wieder aufgestiegen werden kann.

Als Vollendung des ganzen Werks der Wiedergeburt wird die unio cum Deo mystica angegeben, wofür sich aus den Symbolen aber nur eine Aeußerung anführen läßt*), daß nicht bloß Gottes Gaben, sondern Gott selbst dem Gläubigen einwohne. Die spätern Dogmatiker verfielen bei der Ausführung davon in mancherlei Reminiscenzen aus früherer kirchlicher Mystik. Hütheten sie sich auch vor jener gefährlichen Form derselben, welche die Einheit des Menschen mit Gott als substantiell und physisch setzt, und damit unweigerlich dem Pantheismus anheimfällt; hütheten sie sich ferner vor jener Höhe derselben, die den Menschen zum Aufgeben seiner Persönlichkeit und zum Verschwinden in Gott geleiten will: so kommen doch allerdings bei Einzelnen jene tändelnden Ausdrücke vor, die aus der Geschlechtsliebe entlehnt, eine bräutliche Vereinigung

*) **Form. Concord. III. §. 65. p. 698.: Rejicimus — quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent.**

der Seele mit Gott, oder dem Heilande, voraussetzen. Die Andeutung der Concordienformel ist dagegen durchaus unverfänglich, ein Einwohnen der Gaben Gottes von einem Einwohnen seiner selbst gar nicht zu trennen, sofern zwischen Gottes Wesen und Wirken, zwischen seinem Wollen und Seyn nicht unterschieden werden kann. Ist Hingebung an Gott, wie sie der Begriff des Glaubens in sich schließt, zu ihrer ganzen Höhe erwachsen: so ist damit ein religiöses Leben erwacht, das auf jede Selbstsucht verzichtet, und nur in Gott lebt, was mit einem Einwohnen Gottes in uns wohl gleich gesetzt werden darf. Etwas Anderes, als jenes völlige Anschließen an den Willen Gottes, wie es der ursprüngliche Zustand besaß, soll damit nicht ausgedrückt seyn.

VII.

Gnadenmittel.

Es ist schon die Sorgfalt ausgeführt, womit das System die Wirksamkeit Gottes beim Werke der Wiedergeburt an den ordnungsmäßigen Gang durch die Gnadenmittel knüpft, um so über alle Gefahr bloßer Subjectivität hinaus die Bekehrung des Einzelnen an das Factum des Erlösungswerks anlehnen zu können. Brachte auch die Gefahr von Seiten der Enthusiasten zunächst diese Vorsicht hervor: so ist doch der tiefere Grund dafür in dem Dringen auf Objectivität des Erlösungswerks selbst zu finden, dessen ganze Bedeutung verloren gehen würde, wenn die Erweckung des Einzelnen, unabhängig davon, auf bloß inspirationsmäßigem Wege zu Stande käme. Zur nähern Bestimmung hierüber haben wir uns noch eine Untersuchung der symbolischen Ansichten über die Art der Heilswirkungen durch die Heilsmittel vorbehalten. Die gewöhnliche Ansicht darüber kommt nemlich darauf hinaus, daß dennoch jene rein miraculöse Wirkung wiederkehrt, gegen die von den Symbolen so entschieden protestirt wird: schon der logische Widerspruch, der darin liegen muß, zwingt zu einer sorgsamen Erwägung dieses Punkts, weil dabei der Begriff einer mittelbaren Unmittelbarkeit des Verletzenden so viel enthält.

Das wirklich Supranaturale der Gnadenwirkungen, das in deren Beziehung auf das Erlösungswerk selbst gefunden werden mußte, in welchem sie durchaus wurzeln, wird gewöhnlich dahin gedeutet, daß der heilige Geist sich der Gnadenmittel nur als einer Umhüllung bediene, unter welcher er seinen supranaturalen Einfluß dem Menschen zuwendet, gleichsam als einer Gelegenheit und eines Vehikels, das aber von der Einwirkung selbst immer noch verschieden bleibt. Nicht die Gewalt, womit die Mittel selbst den Menschen ergreifen, sondern eine noch davon verschiedene, oder darunter versteckte Wirksamkeit wäre es, die uns zu Theil wird. Ist dieß wirklich die Ansicht der Symbole: so wäre der polemische Einwurf gegründet, der diese ganze Lehrweise für ein Werk der Verzweiflung ausgiebt, wodurch die Reformation sich nur der Gefahr von Seiten der Enthusiasten entledigen wollte: in voller Consequenz wäre sie selbst zu gleicher spiritualer Ueberspanntheit hingetrieben, und habe nur durch diese völlig willkührliche Wendung den Damm der Gnadenmittel aufgeworfen, um dem Zerfließen in die Subjectivität zu entgehen, und in den geordneten Verlauf eines geregelten göttlichen Wirkens einzulenken. Dabei fehlte dann jeder Beweis, warum der heilige Geist sein unmittelbares Wirken unter so beengte Schranken stellen, und seinen Einfluß auf die Gemüther an bloße Aeußerlichkeiten fesseln soll. Die Gefahr des Lostrennens von der objectiven Grundlage des Erlösungswerks würde dadurch so schülerhaft umgangen, daß sie nun erst recht hervorträte. Dann sind die Gnadenmittel nicht mehr wahrhafte Mittel, durch deren dynamische Einwirkung auf das menschliche Herz der Einfluß des heiligen Geistes begriffen wird, sondern sie sind der äußere Rahmen, der dessen Wirksamkeit verdecken soll; sie sind nicht organische Einrichtungen zum Gedeihen des Reiches Gottes, sondern willkührlich und zufällig gewählte Canäle, die von der geistigen, in ihnen strömenden Kraft eben so verschieden bleiben, wie etwa die Metallröhre von dem darin eingeschlossenen Wasser.

Wirklich lassen sich aus den Symbolen Aussprüche zusammenstellen, die einer so seltsamen Ansicht über die Wirksamkeit des heiligen Geistes zu entsprechen scheinen. Wenn die Bedeutung der Gnadenmittel verglichen wird mit dem feurigen Busch, dessen sich Gott zum Medium der Mittheilung an Moses be-

diente, wenn bemerkt wird, daß auch die Begabung des Elias und Elisa nicht ohne Vorangehen des Decalogs geschah, das Empfängniß des Täufers nicht ohne das Wort des Gabriel, sein Hüpfen im Mutterleibe nicht ohne den Gruß der Maria: so ist damit ein Weg der Vermittelung gefordert, der fürwahr nicht dynamisch-geistig heißen darf, sondern an bloß mechanische Fassung der Wirkung in einen äußern Rahmen erinnert*); dasselbe scheint sich zu ergeben, wenn die ganze Vermittelung beinahe nur auf Begleitung, auf bloßes Nebeneinander des Gebrauchs der Mittel, und der Wirkung des heiligen Geistes hinauskommt**). Auch den übrigen so zahlreichen Bezeichnungen des Worts und Sacraments als Werkzeuge und Organe des heiligen Geistes kann recht wohl dieser Begriff eines durchaus mechanischen Instruments unterliegen. Nur wenn man auf die weitere Schilderung achtet, wie die Wirkung selbst zu Stande kommen soll: so tritt die dynamisch-geistige Vermittelung in voller Klarheit hervor. Die Wirkungen selbst, wie sie vom heiligen Geiste erwartet werden, sind nemlich gar nicht von der Art, um etwas rein Miraculöses in sich zu schließen: es sind dieselben Vorgänge auf dem Gebiete des menschlichen Geistes, die oben schon als der eigentliche Verlauf der Wiedergeburt selbst geschildert sind, die Reue, der Glaube, die neuen spirituellen Kräfte zur Zurechtstellung der beiden sittlichen Factoren und zur Restituirung des liberi arbitrii***). Es wird also ein Erfolg geschildert, der durch naturgemäßen Gebrauch jener Mittel auf völlig causalem Wege sich ergiebt****). Aus der Verkündigung des Gesetzes soll der Mensch die Schwere der

*) Artic. Smalc. III. 9. §. 11. p. 333.

**) ibid. 8. §. 3. p. 331.: per verbum et cum verbo externo et praecedente. Form. Concord. II. §. 52. p. 671.: cum quibus et per quae. p. 670. §. 50.: visum est Deo, per hoc medium, et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum, cum id vel praedicari auditur vel legitur, et per Sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem vocare.

***) Form. Conc. ib. §. 50. p. 670.: Ea praedicatione — in hominum mentibus veram poenitentiam, agnitionem peccatorum et fidem veram operatur.

****) ibid. §. 54. p. 671.: Per hoc medium — Deus operatur, emollit corda nostra, trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat, et veros terrores atque contri-

Sündenschuld, aus der Ankündigung und Meditation des Evangeliums soll er Zuversicht zu Gott abnehmen, also ganz derselbe Gang der Vermittelung, wie wir überhaupt zur Auffassung geistiger Mittheilung gelangen*). Dieselben Wirkungen, die so von Gott abgeleitet werden, sollen auch ausdrücklich aus dem Glauben erfolgen; ja heiliger Geist heißt nicht bloß das wirkende Moment an der Thätigkeit Gottes, sondern ausdrücklich auch das Gewirkte selbst**). So ist also mit der Wirksamkeit durch die Gnadenmittel gar nichts Neues gelehrt, sondern nur der alte streng evangelische Satz eingeschärft, daß beim Werke der Wiedergeburt das eigentlich Wirksame auf Seiten Gottes liege, dessen Verfahren aber so völlig geistig-dynamisch erscheint, daß auch die Mittel, wodurch es erfolgt, durchaus unter diesen Gesichtspunkt treten müssen. So liegt also doch wieder die Wirksamkeit Gottes in der Erlösung durch Christum, nicht bloß als Anfangs- sondern wirklich als Mittelpunkt, so daß die Einwirkung auf den Menschen nur eine Uebertragung des dort Gewirkten zu seyn braucht; sie geschieht durch Herantreten der erlösenden Persönlichkeit Christi an den Einzelnen, und durch Aufnahme von unserer Seite. Die so entschiedene Forderung des Systems nach ordnungsmäßigem Verlaufe bliebe ganz ohne Sinn, die Würde der Heilsmittel selbst ginge ganz verloren, sobald das Mittelbare daran doch wieder unmittelbar, miraculös werden sollte. Keineswegs denken die Symbole hier bloß an die logische Beweiskraft des Worts, an die Rührung durch die sacramentalische Handlung; sondern es ist der volle Inhalt beider, die Thatsache der Erlösung selbst, von der die Wirkung abzuleiten ist. Wird der Glaube erweckt, und erfolgt der Anschluß an die erlösende Persönlichkeit des Heilandes: so ist dieß nicht Werk des Menschen, etwa aus willkührlichem

tionem in corde suo sentiat. Et per annunciationem ac meditationem Evangelii, de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo, scintillula fidei in corde ipsius accenditur, etc.

*) ibid. p. 676. §. 71.: per verbi sui praedicationem et meditationem. p. 673. §. 60.: sic eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas.

**) Conf. art. 20. §. 29. p. 18.: per fidem accipitur Sp. S. Apolog. III. §. 4. p. 83.: fides affert Sp. S., et parit novam vitam in cordibus.

Entschluß hervorgegangen, sondern volles Werk des heiligen Geistes, der jene Einwirkung dem Menschen zur Aufnahme und Aneignung darbot. Auch die specielle Angabe, daß die Anwesenheit und Wirkung des heiligen Geistes im Gemüthe nicht immer im natürlichen Gefühl unterschieden, sondern die Gewißheit davon aus der Verheißung Gottes in der Schrift abgenommen werden müsse*), beweiset nicht, daß die Wirkung absolut übernatürlich sey, denn davon müßte dem Menschen doch die innere Erfahrung eben so gut zugetraut werden, als dieß z. B. bei der Inspiration der Fall ist; sondern es folgt daraus nur, daß wie die Thatsache der Gnadenwirkungen, so auch deren Gewißheit allein aus einem Anknüpfen an die in Christo geschehene Offenbarung Gottes gewonnen werden kann. Das Supranaturale dabei ist allein dort zu finden.

Als Gnadenmittel selbst werden überall die beiden, Wort und Sacrament genannt, aus deren Handhabung sich dann der Begriff der Kirche mit Nothwendigkeit ergiebt; doch wird auch sie ausdrücklich ausgeführt**) nach der kirchlichen Ordnung als Schlüsselgewalt, und nach der kirchlichen Gemeinschaft als gegenseitige Besprechung und Tröstung.

Das göttliche Wort als Gnadenmittel wird gewöhnlich von der heiligen Schrift selbst noch unterschieden, bald als deren Inhalt, bald als das bloß auf die Erlösung Bezügliche darin. Die Symbole selbst geben zu dieser Beschränkung des Begriffs die Veranlassung, indem sie ihre Aussprüche über das Wort ganz allein auf Angaben über das Gesetz und Evangelium beziehen, und dadurch wirklich bedeutende Stücke der Schrift, z. B. den ganzen geschichtlichen Inhalt davon ausschließen. Wenn man nach Ergebniß des mit so viel Unklarheit geführten antinomistischen Streits dahin übereinkam, jede Stelle der Schrift, die nur auf Erregung des Sündenbewußt-

*) Form. Conc. p. 672. §. 56.: De praesentia, operatione et donis Sp. S. non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) judicari debet aut potest: sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione verbi Dei certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Sp. S.

**) Art. Sm. III. 4. p. 329.: per potestatem clavium atque etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum.

seyns, also deprimirend, wirkt, zum Gesetz zu rechnen, mochte sie im Alten oder im Neuen Testament enthalten seyn, dagegen jede, die auf Ankündigung der göttlichen Gnade Bezug hat, zum Evangelium zu zählen: so ist damit der Begriff des Worts auf einen ziemlich engen Kreis eingeschränkt. Wenn dagegen die spätere lutherische Dogmatik bald diese Schranken lösete, und Wort Gottes mit heiliger Schrift gleich setzte: so trug dazu wohl der gesteigerte Begriff der Inspiration das Meiste bei, die keinen Theil der Schrift einem andern nachzustellen gestattete. Auch sonst enthält übrigens die Beschränkung jenes Begriffs auf einzelne Stellen, die von der Sünde und Gnade handeln, so viel Willkührliches, daß nicht einmal eine consequente Durchführung davon gelingen kann. Welche Stelle des Neuen Testaments, auch wenn sie nicht ausdrücklich die Gnade Gottes verheißt, aber doch die Erscheinung Christi auf Erden behandelt, würde wohl so wenig Zusammenhang mit der Erlösung haben, daß sich die Grundidee der Gnade darin nicht wiederfinden ließe, und welche Stelle des Alten Testaments, sofern sie nur Bezug auf das jüdische Volk als Träger der Messiasidee hat, wird nicht an der vorbereitenden Bestimmung des ganzen A. T. Theil haben? Es braucht also nicht das Dringen auf eine völlig gleichartige Eingebung zu seyn, das jenen Unterschied nicht gestattet: sondern es ist die gleichmäßige Beziehung der ganzen Schrift auf die erlösende Erscheinung Christi, die für sie die Bestimmung als Gnadenmittel in Anspruch nehmen läßt. Gestatten ja doch die Symbole auch der Predigt von Christo, dem Dienst am Wort, der Verkündigung durch die kirchlichen Diener, den Rang als Gnadenmittel: in wie viel höherm Sinne muß dieß von der gesammten heiligen Schrift gelten, durch die für uns, die Fernstehenden, ein Hingeben an Christi erlösende Persönlichkeit vermittelt wird? Zu diesem Ergebniß müssen wir kommen nach der bisher erwiesenen Ansicht von wahrhaft geistiger Wirksamkeit der Gnadenmittel zur Erweckung unsers Anschließens an Christum: zu demselben Resultate müßte aber auch jene zurückgewiesene Ansicht führen von der bloß mechanischen Bestimmung derselben zum Vehikel oder Rahmen, in welchen die inspirationsmäßige Wirksamkeit des heiligen Geistes gefaßt wäre. Ist nemlich das geschriebene Wort die bloße Verhüllung und Decke für dessen

rein miraculöses Wirken: so bleibt es doch zum Mindesten anmaßlich, die Stellen herausscheiden zu wollen, an welche der heilige Geist seine Wirksamkeit knüpfet. Und überhaupt sieht man nicht ein, wie der Inhalt der Stelle dann noch mit der dabei erfolgenden Wirkung im Geringsten in Verbindung stehen soll, da diese ja doch von dem Gehalt des Worts unterschieden, und selbstständig miraculös gefordert wird. Allein diese Ansicht ist ja nicht bloß als gänzlich mechanisch, sondern auch als durchaus unsympolisch zurückgewiesen: das Wort ist Gnadenmittel nicht durch etwas erst Hinzukommendes, sondern durch seinen lebendigen Inhalt selbst, durch das Anknüpfen an die Person des Erlösers, das es uns gewährt, und dieß muß von der gesammten Schrift gelten, da sie ihrem ganzen Umfange nach uns die Erscheinung Christi auf Erden vergegenwärtigt. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium verliert hiernach ihre Bedeutung; sie soll zwar dem doppelten Vorgang im menschlichen Gemüthe während der Wiedergeburt, dem deprimirenden Bewußtseyn der Sünde und der erhebenden Kraft des Glaubens, entsprechen, wozu auch noch der Gegensatz des Alten und Neuen Testaments einlud, nur daß dann die Trennung durch den gesammten Inhalt der Schrift durchgeführt wurde, je nachdem darin von der Sünde oder der Gnade die Rede ist. Statt dieser, doch immer willkührlichen Zerspaltung bleibe die ganze Schrift als Vermittelung unsers Anschlusses an den persönlichen Erlöser in der Geltung des Gnadenmittels.

Die obige als kirchlich nachgewiesene Ansicht von der Wirkungsart der Gnadenmittel findet sich nun rücksichtlich des Worts nicht bloß in der Bezeichnung desselben als Instrument und Organ des heiligen Geistes, denn darin konnte immer noch auch die abgewiesene unklare Ansicht wieder gefunden werden; sondern die Symbole dringen ja auch auf freien Schriftgebrauch*); Gott wird Rechenschaft darüber fordern, wie wir das Wort gelernt, gehört, bewahrt haben. Wenn die Worte nicht für todt, sondern für lebendig und belebend erklärt werden**), wenn

*) Cat. maj. I. §. 92. p. 426.

**) ibid. §. 101. p. 429.: neque enim verba sunt putrida aut emortua, succo et vigore carentia, sed plane viva et efficacia.

Tag und Stunde, wo sie vernommen wurden, geheiligt heißt: so erhält dieß nur eine Lösung durch Dringen auf den lebendigen Inhalt als das eigentlich Wirksame daran. Nur so wird die Wissenschaft der Schrifterklärung in den Dienst der Kirche aufgenommen werden können, da sonst Auslegung und Kritik der Schrift zur Sache bloßer Gelehrsamkeit und Neugier herabsänke, wenn die Wirksamkeit der Schrift von ihrem Inhalte selbst losgetrennt bleiben sollte. Nur wenn wir den Inhalt der Schrift selbst als Anknüpfen an den persönlichen Erlöser zur Hauptsache dabei machen, enthält die christliche Schriftforschung den rechten Adel, muß das theoretische Wissen um die Schrift dem Leben in derselben weichen, und ist endlich das Bibellesen der Laien gerechtfertigt, denen die Schrift, einem Jeden nach seiner Erkenntnißstufe, hinreichend große Erbauung gewährt; so erst ist der Widerspruch zwischen dem Vermittelten und Unmittelbaren dabei gehoben.

Die Bedeutung des zweiten Gnadenmittels der christlichen Kirche, des Sacraments, kann weder aus dem Namen abgeleitet, noch aus den einzelnen darunter begriffenen Formen bestimmt werden; das Erste hieße auf Mißgriffe der Vulgata fußen, die damit das Neutestamentliche μυστήριον nicht gerade sehr treffend gegeben hat; das Zweite bleibt mißlich, weil erst dem Begriffe zufolge über Zahl und Bestimmtheit der Sacramente entschieden werden soll. Eine Begründung aus der Sache selbst kann hier also nicht erlassen bleiben.

Die Wiedergeburt als Anschließen an das Erlösungswerk Christi bleibt zwar etwas Innerliches, und kann allein auf geistigem Wege gelingen; allein nach einem zwingenden Gesetz der Menschennatur muß, was innerlich den Geist bewegt, hervortreten in die Erscheinungswelt, die Idee sich einen äußern Kreis anbilden; und zwar wächst der innere Gehalt in demselben Maße, als jenem Drange nach einer entsprechenden Form nachgegeben wird. Die Aeußerung ist keineswegs bloßes Hervortreten des Innerlichen, sondern geschieht es auf die rechte Weise, so ist sie zugleich Steigerung dafür, wie im Gegentheil eine Unterdrückung des Ausprägens in die Form nicht ohne Hemmung und Kränkung des innerlichen Zustandes selbst geschehen kann. Wenn deßhalb das geistige Anschließen an Christum durch eine entsprechende Form bezeichnet wird, so erhält

es dadurch nicht bloß treffliche Ordnung und geregelten Verlauf, sondern es muß sich auch in demselben Maße steigern, als dem innerlichen Vorgange sein naturgemäßer Wunsch zur äußern Darstellung gewährt wird. Welche Formen also dafür gewählt seyn mögen: sie treten sofort unter den doppelten Gesichtspunkt, einmal daß sie äußere Zeichen des geistigen Anschließens an das Erlösungswerk sind, ihre rituelle Bedeutung; und dann daß sie zur Steigerung und Belebung der Idee beitragen, welche sie ausdrücken, daß sie derselben durch Ausprägung in die Form einen höhern Grad von Intensität verleihen, die sacramentale Bedeutung. Hiernach steht gleichfalls fest, daß sie nicht willkührlich gewählt werden dürfen, sondern die Wahl der Form, unter welcher der Anschluß an Christum erfolgen soll, nur von ihm allein ausgehen konnte. Wenn nun in der heiligen Geschichte nur zwei Formen als von Christus festgesetzt berichtet werden, so entspricht dieß durchaus dem dabei beabsichtigten Zwecke, indem der Anschluß an ihn nur seinem Beginn und seiner Steigerung nach bezeichnet werden kann; eine Form für die Vollendung desselben bleibt deßhalb undenkbar, weil das Anschließen selbst an ihn ein unendliches, nie vollendetes ist; jede andere Form aber müßte entweder mit dem Beginn oder mit der Steigerung zusammenfallen. Nur die zwei von Christus selbst verordneten Formen können also in der evangelischen Kirche als dem Zwecke entsprechend, und denselben erschöpfend aufgenommen werden. Wenn anfangs in der Reformationszeit auch noch eine dritte, die Beichte, zur Würde eines Sacraments erhoben ward: so geschah es, weil darin gleichfalls so ausdrücklich die Idee der Gnade Gottes, also der Anschluß an das Erlösungswerk enthalten war*); doch mußte die doppelte Bemerkung, daß hier sowohl der Befehl Christi, als auch die bezeichnende äußerliche Form fehle, bald den Mißgriff erkennen, und zu der Zweizahl des Sacraments zurückkehren lassen. Aus demselben Grunde mußten aber auch aus der hergebrachten Siebenzahl der Sacramente alle diejenigen abgewiesen werden, die nicht ausdrücklich der Grundidee des ganzen Erlösungswerks, Anschließen an die Gnade Gottes in Christo, entsprachen. Wenn die katholische

*) Apol. VII. §. 4. p. 200.: Vere sunt Sacramenta Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est Sacramentum poenitenciae.

Kirche ihre Mehrzahl dadurch stützen will, daß der ganze Verlauf des menschlichen Lebens vom Taufstein bis zur Gruft mit sacramentalen Handlungen bezeichnet werden soll: so ist solche Weihe des gewöhnlichen Lebens durch die Kirche sehr löblich; nur folgt daraus nicht, daß dergleichen religiöse Handlungen sämmtlich den sacramentalen Charakter tragen, und den von Christo selbst dazu bestimmten durchaus an die Seite gestellt werden müssen. Der Verlauf des Lebens unter den Segnungen der Religion ist unerläßliche Forderung, wenn überhaupt ein wohlgeordnetes kirchliches Leben erwachen soll; allein ausgezeichnet vor allen übrigen werden doch die Formen bleiben, die nicht bloß eine Begleitung des gewöhnlichen Lebens durch das kirchliche, sondern den geistigen Anschluß an das Erlösungswerk, und zwar auf ausdrücklichen Befehl des Herrn bezeichnen. So mag als religiöse Handlung auch die Schließung der Ehe, die Erneuerung des Taufgelübdes gelten; aber die beiden vom Erlöser selbst vorgeschriebenen Formen, unter welchen der Anschluß an ihn geschehen soll, behaupten vor jenen allen den Vorrang, und nur sie tragen, als bezeichnende Darstellung der Hingabe an Christum, den eigentlich sacramentalen Charakter. Der Siebenzahl der katholischen Sacramente braucht also nicht bloß ihr junger Ursprung vorgehalten zu werden, da dieser Abschluß sich nicht vor Mitte des 12ten Jahrhunderts bei Gratian und dem Lombarden findet, während dicht vorher bei Hugo von St. Victor noch vielfach andere bezeichnende Handlungen, das Bestreuen mit Asche, die Weihe der Kirchen und Altäre, zu den Sacramenten gezählt werden; sondern die Frage entscheidet sich durch das Dringen auf einen besondern Befehl Christi, und auf Ausdruck des bestimmten Kreises der Erlösungsthätigkeit, für welchen diese Handlungen die bezeichnende Form darleihen sollen.

Ueber die rituelle Bedeutung der Handlungen wird sich das Nöthige leicht bei den einzelnen selbst ergeben; sie ist gerechtfertigt, sobald das Entsprechende und Ausdrucksvolle für die zu Grunde liegende Idee nachgewiesen ist. Die Hauptsache bleibt dagegen die sacramentale Bedeutung, wodurch die Handlungen zu wirklichen Gnadenmitteln werden; der Weg dazu ist schon angegeben, als Steigerung der Idee durch entsprechende, ausdrucksvolle Darlegung derselben. Was durch das Wort ver-

kündet wird, die Gewißheit der Gnade Gottes in Christo, dasselbe wird hier durch eine bezeichnende Handlung den Sinnen, und durch sie dem Gemüthe des Menschen nahe gerückt. Wie die Aufnahme des Worts von unserer Seite das Hingeben an Christi erlösende Persönlichkeit enthält, so wird dasselbe hier durch eine äußere Handlung dargestellt und versiegelt. Das Wirksame dabei liegt wiederum nur in dem Erlösungswerke selbst: dort knüpft das Sacrament an, dort wurzelt es in der ewigen Gnade Gottes; der im ganzen Erlösungswerke enthaltene Schatz der Gnade wird hier dem Einzelnen bedeutungsvoll aufgeschlossen. Deßhalb sind ohne den innerlich wirklich erfolgenden Anschluß an Christum diese Handlungen erfolglos und bloßes Ceremoniell; ihre Wirkung hängt davon ab, daß das innerliche Factum, wofür sie der Ausdruck sind, also das Hingeben im Glauben, auch wahrhaft stattfinde; in diesem Falle aber erhöhen sie dessen Intensität, weil sie dafür die bezeichnende Form sind.

Die Ansicht der lutherischen Kirche über Kraft und Bedeutung des Sacraments läßt sich als eine mittlere zwischen der katholischen und reformirten Auffassung bezeichnen; jene kennt nur eine objective, diese nur eine subjective Geltung desselben, die lutherische Kirche vereint beides. Die bloße Objectivität des Sacraments in der katholischen Auffassung liegt in der Behauptung einer Wirksamkeit ex opere operato*); nur von der Handlung selbst und ihrem formell richtigen Verlaufe hängt der Erfolg, die Uebertragung der Gnade Gottes ab: sobald das Taufwasser den Täufling berührt, ist die Tilgung der Sünde

*) Wenn Herr Dr. Möhler das Unerträgliche und Verletzende einer solchen bloß magischen Sacramentsbedeutung, deren Geltung allein in der formell richtig vollzogenen Handlung beruht, dadurch entfernen will, daß er unter dem opus das Erlösungswerk Christi versteht, also die Sacramente in dem opere a Christo operato wurzeln läßt, so ist dieß ein grammatischer Act der Noth, an den er schwerlich selbst glaubt, noch dafür die Beistimmung seiner Parthei einerndtet. Wer **Conc. Trident. sess. 7. can. 8.** beachtet, wie dort das **opus operatum** als objective Handlung, der **sola fides** als subjectivem Zustande entgegengesetzt wird, ohne daß im Geringsten des Erlösungswerks Christi gedacht ist, wer ferner beachtet, daß **ex opere operato** daselbst ohne alle nähere Bezeichnung, also in dem damals hergebrachten dogmatischen Sinne gebraucht ist, wird sich schwerlich solche grammatische Brille aufsetzen lassen.

geschehen; sobald das Wort der Ordination über das Subject gesprochen, ist ihm der unauslöschliche Charakter des Priesterstandes aufgedrückt; sobald die vorgeschriebenen Worte unter gehöriger Bezeichnung recitirt sind, ist das Brot in den Leib des Herrn verwandelt. Der Erfolg in Bestimmung des göttlichen Willens tritt ein, durchaus unabhängig von dem geistigen Zustande dessen, der das Werk verrichtet, und dessen, für den es verrichtet wird; von jenem wird Nichts gefordert, als die Absicht, es nach Vorschrift der Kirche formell richtig zu vollziehen, von diesem Nichts erwartet, als nur den Wirkungen, die an ihn herantreten, keinen Riegel im Herzen vorzuschieben, was dann wohlfeil genug darauf eingeschränkt ist, daß er nur in dem Augenblicke nicht mit einer Todsünde umgehe (obex peccati). Das Werk in seiner äußern Vollständigkeit führt jedesmal unweigerlich die Wirkung herbei; von geistiger Vermittelung des Erfolgs ist so wenig die Rede, daß darin nur ein völlig magischer Act erblickt werden kann, namentlich fehlt jeder Zusammenhang mit dem Erlösungswerke Christi. Wenn auch die katholische Kirche darauf dringt, daß das Meßopfer gar kein anderes sey, als das von Christo dargebrachte Opfer selbst: so fehlt doch über die Art dieses Zusammenhangs jedes Verständniß. Wie können zwei concrete Handlungen, wie das blutige Opfer auf Golgatha, und das unblutige am Altar gerade dasselbe seyn, wenn nicht entweder die zweite bloß Repräsentation der ersten, oder völlige Wiederholung ist; jenes läugnet die katholische Kirche; dieses aber kann nie ohne Verletzung der Vollständigkeit des Werkes Christi zugestanden werden. Umschließt das Sacrament an und für sich die sündentilgende Kraft: so kann dieß nur durch einen Act der göttlichen Allmacht so eintreffen; und wozu bedurfte es dann der Opferung Christi selbst, da der göttliche Wille denselben Erfolg ja auch an eine äußere Verrichtung ohne jene Prämisse binden konnte, deren vorschriftsmäßige Verrichtung dann denselben Erfolg haben müßte? Daß durch diese bloß objective Ansicht vom Sacrament dessen geistiger Verlauf abgeschnitten, und das Verdienst Christi beeinträchtigt wird, hat Luther in den Schmalkaldischen Artikeln stark genug ausgeführt.

Den Gegensatz hievon macht die reformirte Ansicht vom Sacrament durch ihre völlig subjective Auffassung desselben.

Die Handlung an und für sich bleibt bloßes Ceremoniell, an welches aber ein andächtiger Sinn sich knüpfen läßt. Ist der Geisteszustand des Feiernden der rechte, seine Stimmung andachtsvoll: so wird dadurch die Handlung zum Sacrament, und ihre Wirkung segensreich; aber ihr Verlauf kommt nicht über die Bedeutung eines zweckmäßigen Ceremoniells hinaus. Wenn dort in katholischer Auffassung die Kraft aus der Handlung zum Menschen überging, so hat hier der Mensch selbst sie erst durch andächtige Stimmung hineinzulegen, und ist dann die Handlung dafür nur die brauchbare Gelegenheit; was im Sacrament enthalten seyn soll, muß der Mensch erst dazu mitbringen.

Wenn nun die lutherische Kirche zwischen diesen beiden Systemen die Mitte hält, so nimmt sie von der Objectivität das Nöthige auf, um dem Sacrament eine Würde zu sichern, die mehr enthält als sinnreiches Ceremoniell, und von der Subjectivität so Viel, um demselben seine geistig-dynamische Bedeutung zu erhalten, wornach es mehr ist, als ein magischer Act. Der erste Charakter völlig durchgeführt, endete in einem zauberischen Verlaufe, der zweite lösete sich in gänzliche Inhaltslosigkeit auf. Der Streit, den die lutherische Kirche über das Sacrament geführt hat, läßt sich von diesem Punkte aus so bestimmen, daß gegen den bloß mechanischen Verlauf der katholischen Ansicht auf den Seelenzustand des Genießenden gedrungen ward, während umgekehrt gegen die reformirte Verflüchtigung stets das Dringen auf objectiven Gehalt dem Sacrament seine Würde sicherte. Der Kampf auf diesem Gebiete gestaltete sich so, daß im Widerspruch gegen die reformirte Verletzung der Sacramentsidee, vom allgemein christlichen Standpunkte durch Anschließen an das Factum der Erlösung, dagegen im Widerspruch gegen die katholische Mechanisirung mehr vom speciell evangelischen Standpunkte ausgegangen wurde, um so den wahrhaft geistigen Gehalt des Sacraments zu behaupten.

Zunächst die Objectivität des Sacraments liegt, der bisherigen Darstellung der Gnadenmittel zufolge, in der Anknüpfung an das Erlösungswerk Christi selbst. Was Christi persönliche Wirksamkeit auf Erden vollbrachte, die Herabbringung der göttlichen Gnade zum vollen Eigenthume der Menschheit, das wird hier auf den Einzelnen übertragen, nicht durch Lehre und Verkündigung, wie im Worte, sondern durch sinnlich

erfaßbare Darstellung und bezeichnenden Gebrauch. Wie das Wort durch das Ohr den Weg zum Herzen gewinnt, erklärt sich Melanchthon in der Apologie*): so die rituelle Handlung durch das Auge und die übrigen Sinne, daher nach Augustin auch sichtbares Wort zu nennen. Nach den obigen Angaben über Gnadenmittel überhaupt wird sich jetzt ermessen lassen, in welchem Sinne dem Sacramente eine Kraft des heiligen Geistes inwohnt: es ist keine andere, als die im Erlösungswerke selbst liegt, nur hier einem Jeden zur Erfassung und Aneignung nahe gerückt. Es ist also nicht die Gewalt symbolischer Andeutung, nicht das Geheimnißvolle, womit jedesmal ein feierlicher Gebrauch uns ergreift, nicht der schöne Ritus, so ganz geeignet, andächtige Empfindungen zu erregen: sondern es ist der Inhalt selbst, wie er hier dargestellt wird, es ist die Sache, um die es sich handelt, die durch Christum geschehene Erlösung, worauf sich die ganze sacramentalische Bedeutung stützt. Das schlechthin Supranaturale, das ein Anknüpfen an das Erlösungswerk nicht beachtet, sondern eine inspirationsmäßige Einwirkung des heiligen Geistes fordert, käme geradezu auf die katholische Eingießung einer neuen Qualität hinaus, und machte den geistigen Vermittlungsgang überflüssig, den wir so entschieden in dem Begriffe des Glaubens behauptet haben. Nicht schärfer kann deßhalb auch diese Idee als unevangelisch zurückgewiesen werden, als von der Apologie geschieht, die durchaus kein neues Mirakel in der Wirksamkeit des heiligen Geistes anerkennen will, sondern nur ein Aneignen des einmal im Erlösungswerk auf supranaturale Weise Geschehenen an uns**). Wie also das Wort wirkt, nicht etwa durch seine logische Evidenz, noch durch eindringliche Darstellung, sondern unmittelbar durch sei-

*) Apolog. VII. §. 5. p. 200.: Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, Sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum.

**) Apol. VII. §. 20 p. 203.: Hanc rem (gratuitam remissionem peccatorum) fide accipiat—et sentiat, haec testimonia non esse fallacia, sed tam certa, quam si Deus novo miraculo de coelo promitteret, se velle ignoscere. Quid autem prodessent illa miracula et promissiones non credenti?

nen Inhalt: so das Sacrament nicht durch schöne Form und rührende Aeußerlichkeit, sondern durch das Dargestellte selbst, als seinen lebendigen Gehalt. Weil Christi Versöhnungstod uns im Abendmahl zu Herzen geführt, und in der Taufe der Anschluß an ihn versiegelt wird, deßhalb sind beide Handlungen als Sacrament wirksam, nicht weil dort ein Erinnerungsmahl gefeiert, und hier die Reinigung vom Schmutz der Sünden passend dargestellt wird. Anknüpfung an Christi erlösende Wirksamkeit auf Erden gewähren beide Handlungen, von dem Herrn selbst zu diesem Zwecke bestimmt; darum dringt Luther so entschieden darauf, daß nur durch das begleitende Wort, wodurch gerade jenes Anknüpfen bezeichnet wird, die Handlung zum Sacrament erwachse, und ohne dieß bloßes Wasser, oder bloßes Brot und Wein bleibe. Nur in der Centralregion der Persönlichkeit des Erlösers, nicht in den Punkten der Peripherie, den einzelnen Handlungen, weder magisch hineingebannt durch einen Wunderact, noch bloß subjectiv hineingelegt durch fromme Regungen, liegt die sacramentalische Kraft der Handlung; die Bedeutung, die Christi persönlicher Umgang für seine Umgebung hatte, dieselbe hat für uns sein Nahen im Sacrament. Selbst den Einwand fürchten wir dabei nicht, daß dann wenigstens das erste Abendmahl bedeutungslos gewesen wäre, weil die daran Theilnehmenden doch des persönlichen Umgangs sich erfreueten: ihnen ist nur das Hohe verliehen, zu der Vermittelunsgform noch die Sache selbst dazu zu besitzen; dagegen erklärt sich auch nur auf diese Art, warum Christus selbst nicht getauft hat, und die Apostel selbst ungetauft geblieben sind: die Form war überflüssig, weil die Sache selbst, der Anschluß an Ihn im höchsten Grade vorhanden war.

Prüfen wir hiernach die verschiedenen Definitionen des Sacraments, die in den Symbolen vorliegen: so wird Alles auf diesen Grundgedanken zurückkommen. Die Confession erklärt sie für Zeichen und Bürgschaft des göttlichen Willens, um den Glauben zu erwecken und zu befestigen *): darin liegt kaum schon etwas Sacramentalisches; allein diese Bezeichnung

*) Conf. art. 13. p. 13.: Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacramen-

soll auch noch nicht den vollen Sacramentsbegriff geben, sondern nur den Gegensatz bilden gegen die bloße subjectiv rituelle Bedeutung, die in den Sacramenten nur Zeichen des gegenseitigen Bekenntnisses erblickt. Es ist damit nur erst auf die objective Geltung der Handlungen gedrungen, daß ihre Wirkungen nicht von uns, sondern von Gott abzuleiten sind. Der völlige Begriff folgt dann in dem Zusatz, der für die göttlichen Verheißungen der sündenvergebenden Gnade ein exhiberi und ostendi verlangt; daß Ersteres hier mehr seyn muß, als bildlich Vorstellen, symbolisch Andeuten, folgt schon daraus, daß dieser Begriff in dem ostendi ausdrücklich daneben gesetzt wird. Ein wirkliches Verursachen muß darin erblickt werden, und ist dieß eben die oben verlangte Objectivität selbst. Wenn der ziemlich unbestimmte Ausdruck exhibere die göttliche Causalität nicht so scharf ausdrückt, als das katholische efficere neben dem significare, oder die causa neben der similitudo *): so liegt der Grund wiederum darin, daß wir die Causalität immer nur als geistige Vermittelung auffassen, und uns nie zu einer magisch wirkenden Ursächlichkeit dabei verstehen. So bezeichnet also das exhibere gerade den evangelischen Grundgedanken, daß die göttliche Gnade im Sacrament nicht bloß symbolisch angedeutet, sondern wahrhaft dem Gemüthe des Genießenden nahe gerückt, und geistig vermittelt wird. Die Wirkung dabei hängt davon ab, daß das Sacrament uns zum Erlösungswerk hinführt, mit Christi Erscheinung auf Erden uns, die nach Zeit und Ort Entlegenen, in geistige Verbindung setzt, und dieselbe Wirksamkeit, die er auf Erden übte, durch Anknüpfen an ihn, zu voller Lebendigkeit erwachen läßt. Noch schärfer wiederholt dieß die Definition der Apologie **): was die mit der Ceremonie verbundene Verheißung der Gnade Gottes verspricht, dasselbe läßt uns Gott wirklich zu Theil werden. Also die volle objec-

tis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacramenta exhibentur et ostenduntur.

*) Cat. Rom. 2, 1. 11.: Sacramentum — res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

**) Apol. XII. §. 18. p. 253.: Sacramentum est ceremonia, vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio.

tive Wirkung: Gott ist dabei thätig, läßt seine Gnade nicht bloß aussprechen, ankündigen, sondern durch die Ankündigung erfolgt auch, was sie in sich schließt. Wenn der Mensch durch Anschluß an Christum die Gnade Gottes als volles Eigenthum besitzt: so ist dieß nur Wirkung Gottes, der durch Christum die Gnade zu unserm Eigenthume machte. Der Erfolg wurzelt in dem Erlösungswerke selbst, und ist die Art der Wirksamkeit dieselbe, wie in Christi Werke: von seiner erlösenden Persönlichkeit geht der Erfolg auf uns über; das Sacrament ist dafür der vermittelnde Weg, und dieß seine Bedeutung als Gnadenmittel.

Leichter kann man sich über die subjective Seite des Sacraments vereinigen, die in der Forderung des Glaubens gegeben ist, so daß von dessen Vorhandenseyn die ganze Wirksamkeit abhängt *). War das Sacrament ausdrucksvolle Form des Anschließens an Christus: so muß nothwendig die Form als leer und hohl erscheinen, sobald ihr die Sache selbst fehlt, die sie zu bezeichnen bestimmt ist. Bey Vorhandenseyn der fides wird deren ganze Bedeutung erhöhet und verstärkt, indem ihr die geeignete Form der Aeußerung verliehen wird; aber eben so fällt das Wirksame am Sacrament zusammen, wenn das Innerliche fehlt, das hier zur Darstellung kommen soll. Diese Subjectivität bezieht sich indeß ausdrücklich nur auf den Seelenzustand des Genießenden, nicht des Darreichenden **). Das Sacrament steht nach seiner objectiven Bedeutung viel fester, als daß es durch die Schlechtigkeit des administrirenden Priesters ungültig werden könnte. Es ist ja auf Christi Befehl gegründet, knüpft ja an dessen Erlösungswerk an, und stellt so die Gemeinde sicher gegen die individuelle Unfähigkeit ihres Seelsorgers; es ist hier weder ein opus operatum noch operantis zulässig. Andere Forderungen im System, daß zur Vollständigkeit des Sacraments das Geben und Nehmen, δόσις und λῆψις nöthig sey, gründen sich auf den gefundenen Sacramentsbegriff selbst: liegt seine Bedeutung darin, daß es dem innern Vorgange im Anschließen an Christum die entsprechende Form ver-

*) Apol. VII. §. 19. p. 203.: Ita nos docemus, quod in usu Sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus, et accipiat res promissas, quae ibi in Sacramento offeruntur.

**) Conf. art VIII. p. 11.: licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur.

leihet, so wird an der Form auch nichts Wesentliches ausgelassen werden dürfen, ohne ihre Wirksamkeit zu stören. Gleichgültigkeit dagegen käme nothwendig auf Erwartung einer magischen Wirkung hinaus, die etwa nach katholischer Ansicht im Augenblicke der Consecration, oder sonst irgendwie, erfolgen sollte. Eben so können die drei Bestandtheile des Sacraments gerechtfertigt werden: 1) mandatum divinum, wodurch gerade diese Handlung als die verordnete Form des Anschlusses an Christum legitimirt wird, 2) materia terrestris, das vorliegende sichtbare Element, wodurch die äußere, darstellende Handlung gelingt, 3) materia coelestis, die Vermittelung der göttlichen Gnade selbst, die durch jenen Anschluß uns zu Theil wird. Diese, wie andere Einzelheiten ergeben sich aus dem obigen Begriffe von selbst.

Gehen wir zu den einzelnen Sacramenten über, so ist zuvörderst an der Taufe deren rituelle und sacramentale Bedeutung zu unterscheiden. Nach jener ist die Taufe der von Christo selbst verordnete Ritus, wodurch der Zutritt zu ihm bezeichnet und besiegelt werden soll; nach dieser ist sie das Mittel, um die im Zutritt zu Christo verheißene Gnade wirklich an den Menschen gelangen zu lassen. Die nächste Forderung dabei würde die seyn, daß überall Beides zusammenfalle, Niemand also dem Ceremoniell der Taufe sich unterziehe, der nicht auch wirklich in die geistige Gemeinschaft selbst einträte. Dieß darf als der Zustand der Urkirche betrachtet werden, wo die Taufe nicht anders, als aus Drang des Herzens erfolgte, und jedesmal äußere Versinnlichung des innern Zustandes war. Um aber dieß Ideal des Sacraments zu erreichen, dazu gehörte von Seiten derer, die dasselbe spenden, zum Mindesten die Gabe der Herzenskündigung, wodurch allein entschieden werden könnte, ob der dem äußern Ceremoniell sich Unterziehende dazu auch wirklich die geistige Befähigung besitzt. Bleibt dieß also unerreichbar, so wird auch solche Form gerechtfertigt werden können, die einen andern Gewinn dabei darbietet, wie die Kindertaufe. Die rituelle Seite der Taufe hat ihre Begründung hinlänglich in dem Gebote Christi, der gerade diesen Gebrauch für seinen Zweck ausersehen hat. Ob er sich dabei an jüdische Formen anschloß, namentlich ob ältere levitische Lustrationen, oder erst die Johannistaufe dazu die Veranlassung gab, bleibt gleichgül-

tig, da das gewählte Ceremoniell für sich selbst spricht. Die Abwaschung des Körpers mit dem reinigenden Element bleibt treffliches Symbol der Herzensreinigung, wozu der Anschluß an Christum uns verhilft; oder beachtet man die ursprüngliche Form der Untertauchung: so ist das Verschwinden unter der Oberfläche des Wassers gültige Bezeichnung des Absterbens aus dem alten sündigen, und des Erwachens zum neuen Leben in Christo, weßhalb auch die Reformatoren gegen diese symbolische Bedeutung keineswegs gleichgültig gewesen sind*). Schon deßhalb ist also der einfach schöne Gebrauch der Wassertaufe in der Gesammtkirche bei allen Spaltungen und Zerwürfnissen heilig geblieben, und alle Vermehrung und Ueberladung des Ceremoniells muß als unevangelisch abgewiesen bleiben.

Schwieriger bleibt es, die sacramentalische Bedeutung des Gebrauchs, oder dessen eigentliche Geltung als Gnadenmittel zu erfassen, wornach die Taufe nicht bloß Zeichen und Symbol des Anschließens an Christum, sondern wirkliche Vermittelung der Wirkung wird, wofür sie das Zeichen seyn soll. Leicht geht dieß bei Annahme einer rein magischen Wirkung an, so daß die Tilgung der Erbsünde, wozu das Anschließen an Christum verhelfen soll, auf miraculösem Wege zu Stande komme, etwa wie Cyprian**) sagt, daß wie Schlangen und böses Gewürm, auf dem Trocknen kräftig, im Wasser das Gift verlieren, so der Teufel bei Benetzung des Körpers mit Wasser zum Ausfahren gezwungen sey. Dringt man statt dieser rein magischen Wirkung auf eine geistige Vermittelung des Vorgangs: so kann nach dem Obigen die Kraft nur darin liegen, daß hier eine angemessene Form für den geistigen Vorgang gegeben ist, und derselbe gerade dadurch als erhöhet und gesichert erscheint, daß ihm eine äußere Darstellung geliehen wird. Der Anschluß an Christum, der ein geistiger bleibt, erhält hier durch seine Uebertragung auf den Einzelnen die zweckmäßigste Vermittelung. Was das Ceremoniell zur Darstellung bringt, den Anschluß

*) Cat. maj. IV. §. 65. p. 548.: Hae duae res, in aquam mergi, et iterum emergere, virtutem et opus Baptismi significant, quae non sunt alia, quam veteris Adami mortificatio et postea novi hominis resurrectio.

**) Cyprian. ep. 76.

des gläubigen Herzens an Christum, dafür ist es immer nur der Ausdruck; aber durch diesen wird auch der Inhalt selbst erhöhet und sicher gestellt. Was dabei von Seiten Christi dem Ceremoniell verheißen ist, das ist immer nichts Anderes, als die eine im Erlösungswerke selbst vermittelte Gnade Gottes, nur hier in besondere Beziehung zu dem vorliegenden Individuum gebracht. In dem Erlösungswerke wurzelt darum des Sacraments ganze Bedeutung, und dieß ist dessen objective Seite. Der Ritus bringt nicht etwa die Gnade Gottes erst hervor: dieß konnte ja nicht einmal von dem Erlösungswerke selbst behauptet werden; sondern wie Christi erlösende Persönlichkeit die Gnade Gottes herniederbrachte, so führt das Gnadenmittel dieselbe zu dem Einzelnen über.

Diese Objectivität der Taufe, oder diese Beziehung auf das Erlösungswerk wird nun in den Symbolen überall als erste Forderung aufgestellt: sie soll dem Einzelnen die Gnade Gottes vorhalten*), die Verheißung des Heils ihm zuwenden**); darum dringt Luther in der populären Belehrung der Catechismen darauf, in der Taufe vor Allem ein Werk Gottes zu erblicken***); das Wasser selbst heißt Wasser Gottes, göttliches Wasser. Dasselbe deutet er durch sein stetes Dringen darauf an, daß nicht das Wasser die Taufe mache, sondern das damit verbundene Wort†). Vielleicht ist er nahe daran, sogar eine mystische Vereinigung zwischen Wasser und Wort anzunehmen,

*) Conf. art. IX. p. 12.: per Baptismum offertur gratia Dei.

**) Apol. IV. §. 52. p. 156.: necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis juxta mandatum Christi.

***) Cat. maj. IV. §. 10. p. 536.: Siquidem baptizari in nomine Dei, non est ab hominibus, sed ab ipso Deo baptizari. Quapropter, quanquam manu hominis administratur, revera tamen proprium Dei opus censendum et habendum est. §. 35. p. 541.: porro autem Baptismus non nostrum, sed Dei opus est.

†) Art. Smalc. V. p. 329.: Baptismus nihil est aliud, quam verbum Dei cum immersione in aquam. Cat. maj. §. 14. p. 537.: non est prorsus aqua simplex, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa, et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua, non quod aqua haec per sese quavis alia sit praestantior, sed quod ei verbum ac praeceptum Dei accesserit. Cat. min. p. 376.

etwa wie im Abendmahl zwischen Brot und Leib des Herrn*), was bei den spätern Systematikern noch weiter geht, die eine Gegenwart des Blutes Christi, oder der ganzen Trinität darin finden. Aber dabei überwiegt doch immer der klare Begriff, daß die Taufe ihre Bedeutung erhalte durch die von Christo geschehene Verordnung; das sie begleitende Wort wird ausdrücklich darauf zurückgeführt**), daß ihre Bedeutung in Christi Erlösungswerk auf Erden wurzele. Ausdrücklich wird sogar gegen die volle mystische Vereinigung einer virtus spiritualis mit dem Wasser protestirt***).

Beachten wir nun, daß, als subjective Seite der Taufe, die fides nie erlassen werden kann, um der ganzen Handlung ihren geistigen Charakter zu bewahren, daß das Ceremoniell nur in so fern Wirkung haben kann, als der geistige Anschluß an Christum, den es ausdrückt, auch wirklich erfolgt: so ergiebt sich daraus, wie problematisch ein Gebrauch bleiben muß, der doch, wie die Kindertaufe, die ganze Sanction kirchlicher Praxis für sich hat. Das Vorhandenseyn des Glaubens dabei bleibt stets unerwiesen, wenn man nicht etwa zu der unerhörten Annahme einer Zurechnung des Glaubens von Seiten der Umgebung, der Taufzeugen sich verstehen will; deßhalb brachte die consequente Forderung, daß zur Vollständigkeit des Sacraments der Glaube des Empfangenden gehöre, und ohne Verletzung des evangelischen Grundsatzes die Taufe an Unmündigen nicht vollzogen werden könne, schon Melanchthon beim Auftreten der Wiedertäufer in

*) Cat. maj. IV. §. 22. p. 539.: Iterum atque iterum repetens moneo, ne haec duo, verbum et aquam, ullo modo disjungi atque divelli patiamur. Separato enim inde verbo, non alia est aqua, atque illa, qua in culina ad elixandas carnes culinae praefecta utitur, potestque non male balneatorum dici Baptismus.

**) Cat. min. p. 376. §. 3.: Quod est illud verbum Dei? Resp. Ubi Dominus noster Jesus Christus dicit, Matth. ultimo: Euntes docete omnes gentes etc.

***) Art. Smalc. V. p. 329.: Quare non sentimus cum Thoma et Monachis Praedicatoribus seu Dominicanis, qui verbi et institutionis Dei obliti dicunt, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto et Minoritis seu Monachis Franciscanis, qui docent, Baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis, et hanc abluitionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam.

Wittenberg in Verlegenheit, und hat zu allen Zeiten in der Kirche Widerspruch gegen die Kindertaufe erneuert.

Beginnen wir bei Prüfung des Problems mit der rituellen Seite des Sacraments, wornach es den Anschluß des Menschen an Christus durch ein äußeres Bekenntniß bezeichnet: so ist darin ein Doppeltes enthalten, daß einem solchen die Rechte, und dann daß ihm die Pflichten eines Bekenners Christi zugesichert werden. Bestehen nun jene in der Theilnahme an der Kirche als Lehr- und Erziehungsanstalt, und wird dem Kinde durch die Taufe die Wohlthat christlicher Erziehung und Unterweisung zugesagt: so wird schwerlich ein Einwand gegen die Uebertragung solcher Wohlthat vorgebracht werden können. Vielleicht liegt aber in der Uebertragung der Pflichten ohne Wissen und Beistimmung des Individuums eine Verletzung desselben. Doch hängt hier Alles von der Ansicht über das christliche Institut selbst ab; ist die christliche Kirche, wie andere menschliche Vereine zur Förderung bestimmter Zwecke, eine solche Einrichtung, daß zwar durch dieselbe, aber auch recht wohl ohne sie, die höchste sittliche Bestimmung dem Menschen erreichbar bleibt: so ist es gewiß von Seiten der Eltern ein Vorgreifen, dem Kinde eine Richtung zu geben, die vielleicht seiner spätern Entwicklung nicht zusagen kann. Es träte hier dieselbe Prägravation ein, als wenn z. B. ein Gelübde der Eltern das Kind im Voraus zu einem bestimmten Stande, zu bestimmter Ascese verpflichtete. Ist dagegen das Bekenntniß Christi, und der Anschluß an seinen Namen, der von Gott selbst verordnete Weg, um Theil zu haben an seiner Gnade, kommt Niemand zum Vater, ohne durch den Sohn: so haben Eltern nicht etwa bloß das Recht, sondern die heilige Pflicht, diesen Anschluß so früh wie möglich zu sichern. Es tritt hier nicht eine Belästigung, sondern die höchste geistige Wohlthat ein; christliche Eltern müssen sich in ihrem Gewissen gebunden halten, ihre Lieblinge an diesem Gewinn so früh wie möglich Theil nehmen zu lassen, die Kirche ist Christenkindern die Taufe schuldig*). Ist doch sonst nach den strengsten Rechtsregeln der Contract, den Einer fürsorglich für den Andern eingeht, gültig, ist namentlich die väterliche Ge-

*) Artic. Smalc. V. §. 4. p. 329.: Ecclesia debet illis (infantibus) baptismum et promissionis illius annunciationem.

walt schon nach dem Civilrecht so ausgedehnt, daß Verträge mit vollkommen bindender Kraft für das Kind eingegangen werden können: wie sollte ihr dazu das Recht abgesprochen werden, hier, wo es sich um dessen ewiges Heil handelt? Eine Prägravirung des Kindes darin zu finden, heißt nichts anders, als die Bedeutung der christlichen Kirche für das Seelenheil ihrer Bekenner läugnen. Wenn also auch aus dem Neuen Testamente und der Geschichte der Urkirche die Kindertaufe mit keinem Beispiele erhärtet werden kann: so haben doch die Symbole das volle Recht, sich auf die Bestimmung der Taufe für alle Menschen, und also auch für die Unmündigen zu berufen*).

Allein ist dieß nun doch nicht offener Widerspruch gegen die obigen Bestimmungen über die sacramentale Bedeutung der Taufe selbst? Ist nicht zugestanden, daß das Ceremoniell für den Anschluß an Christum nur in sofern eine Wirksamkeit habe, als der Anschluß auch selbst erfolgt, wie er allein durch die fides erfolgen kann? Bestand doch die Bedeutung des Sacraments überhaupt darin, daß es dem geistigen Verlaufe eine angemessene Form leihet, und eben durch den zweckmäßigen Ausdruck den innern Vorgang erhöhen soll! Dieß Alles aber ist ja bei Nichtvorhandenseyn der fides schlechthin unmöglich!

Dagegen tritt nun das oben über die objective Geltung des Sacraments Ausgemachte in voller Geltung hervor. Wäre sie bloß eine Handlung zur Erweckung frommer Gefühle, auf die Subjectivität des Einzelnen berechnet: so bliebe es zum Mindesten zwecklos, sie mit Jemand vorzunehmen, der für Alles, was mit ihm vorgeht, keinen Sinn hat. Allein sie wurzelt ja in dem objectiv feststehenden Erlösungswerke selbst; was sie ausdrücken soll, die Gewißheit der göttlichen Gnade auch für dieß Kind, das steht ja an und für sich fest; warum soll also eine Sache, die gewiß ist, nicht auch auf eine zuverlässige Weise dargestellt werden, als Bürgschaft und Unterpfand, daß sie auch diesem Individuum gewiß seyn solle? Auf diese Objectivität der

*) Apolog. IV. §. 52. p. 156.: ubi (Matth. 28, 19.) sicut offertur omnibus salus, ita offertur omnibus Baptismus, viris, mulieribus, pueris, infantibus; sequitur igitur clare, infantes baptizandos esse, quia salus cum Baptismo offertur.

Handlung bringt schon Luther so entschieden im großen Catechismus: die Hauptsache dabei liegt ja in der Handlung Gottes, der durch Wort und Gebot das Sacrament macht. Taufe, als Zusicherung seiner Gnade ist vorhanden, auch wenn die fides noch nicht dabei ist; sie steht eben so fest, wie das Erlösungswerk Christi selbst, auch ohne den Glauben daran*). Das Einzige, was dabei einzuräumen ist, besteht darin, daß die volle Frucht der Handlung für den Einzelnen erst mit Erwachen der fides eintritt, und darum die Handlung und ihre Wirkung auseinander liegen. Wie aber darf dieß nach der ganzen evangelischen Ansicht auffallen, die ja überhaupt nichts magisch Momentanes dabei anerkennt, sondern nur auf den geistigen Erfolg rechnet?

Der einzige Vorwurf, der für die Kirche daraus erwächst, wäre der, daß sie jenes Ideal der Urkirche aufgiebt, wornach jedesmal der Zutritt zum äußern Bekenntniß mit dem geistigen Anschließen an Christum, oder die rituelle mit der sacramentalen Bedeutung zusammenfiel. Allein um diesen Erfolg mit Gewißheit zu besitzen, dazu bedarf es nichts Geringeres, als eines Herzenskündigers, der entscheide, ob der sich zum äußern Anschluß an Christum Anschickende auch in Wahrheit dazu die Befähigung besitze. Darüber steht aber das Urtheil keinem Menschen, nicht einmal dem die Taufe Begehrenden selbst zu; denn nach welchem Maßstabe will er das eigene Herz messen, um zu bestimmen, ob seine Hingebung an Christum groß genug sey, daß er für den äußern Anschluß geschickt gelten könne? Bleibt also jenes Ideal der Urzeit doch einmal unerreichbar, und dem Urtheile Gottes anheim gestellt: so wird die christliche Kirche das Recht haben, was doch unläugbar gewiß ist, die allgemeine Gnade Gottes auch für dieß vorliegende Individuum in Anspruch zu nehmen, und seinen Zutritt zu Christo, als einen mit Erwachen der fides unfehlbar erfolgenden, nach Christi Gebot so viel wie möglich auszusprechen.

Das Ceremoniell der Taufe selbst empfiehlt sich am mei-

*) Cat. maj. IV. §. 52. p. 545.: Deinde hoc quoque dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat, nec ne: per hoc enim Baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit. §. 58. p. 546.

sten durch seine Einfachheit, und verliert durch jede Ueberladung. Die Recitation der Taufformel, zweckmäßiges Gebet, Handauflegung als alte Form der Segnung rechtfertigen sich durch sich selbst, Adspersion statt der Immersion durch Klima und Sitte. Die Recitation des apostolischen Symbolums als altkirchlicher Angabe des Glaubens, worauf getauft werden soll, ist gleichfalls dringend zu wünschen, um der Willkühr dabei Schranken zu setzen. Der Exorcismus, hervorgegangen aus der alten Entsagung des Teufels und seines Pompes, bleibt stets eine klericalische Anmaßung, die den Zweck des ganzen Sacraments selbst, die Lostrennung des Täuflings vom sündigen Leben, meint in einen formellen Act zusammenfassen zu können. Namentlich widerstrebt es der evangelischen spirituellen Ansicht, von einer zu sprechenden Formel zu erwarten, was doch nur Wirkung der ganzen Handlung selbst seyn kann. Die Nothtaufe wird von der Kirche gebilligt, und selbst durch Laienhand vollzogen, anerkannt: doch kann nach der Idee des Sacraments selbst ihre Bedeutung nur auf das zu erhaltende Leben, nicht auf den Fall des Todes gerichtet seyn, denn da kehrt die Seele ja doch in die Hände des Schöpfers zurück.

Auch das zweite Sacrament, das heilige Abendmahl, wird nach den bisher aufgestellten Principien seine Beurtheilung finden müssen. Zunächst dessen rituelle Bedeutung ist von Christus selbst als Gedächtnißmahl angegeben, und es dient zur Unterhaltung und Steigerung des gläubigen Anschließens an ihn, indem es besonders des Hochpunkts seiner erlösenden Wirksamkeit auf Erden, des Todes, in lebhafter Erinnerung gedenken läßt. Seine sacramentale Seite, oder seine Bedeutung als Gnadenmittel tritt hervor, indem es durch die Erinnerung ein Anknüpfen an das Erlösungswerk zu Stande bringt, und so dessen Wirkungen in der Seele des Einzelnen wahrhaft vermittelt. Von der erlösenden Kraft des Todes Christi ist sein Abendmahl nicht eine Demonstration an die intellectuelle Seite des Menschen, wie dieß vom Worte galt; sondern eine eindringliche Darstellung durch die Sinne an das Gemüth. Sein Grund ist die im Evangelio zugesicherte Gnade Gottes, durch deren Aufnahme die Handlung ihre Objectivität erlangt; aber Bedingung dazu ist der Glaube des Genießenden, oder der wirklich erfolgende geistige Vorgang, für den die Handlung die

äußere Form gewährt. So kommt die Handlung zu Stande nicht durch das Wort des consecrirenden Priesters, sondern durch die Gnade Gottes, die in Gebot und Verheißung dargeboten wird.

Statt dieses rein geistigen Verlaufs ist nun von jeher eine Erklärung und Begründung der sacramentalen Wirkungen des Abendmahls in der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein gesucht. Die lutherische Ansicht darüber kann nicht anders klar gemacht werden, als durch Zusammenstellung mit den übrigen Theorien, der katholischen und den beiden reformirten. An den beiden Endpunkten stehen einander streng gegenüber die katholische Transsubstantiation, und die zwinglische Annahme einer bloß symbolischen Gegenwart, beide vollkommen klar in ihrer Tendenz, und in sich consequent. Dort ein volles Wunder, von dem dazu mit magischer Gewalt ausgerüsteten Priester durch die Recitation der Einsetzungsworte vollbracht. Es ist Alles dabei so sensuell zuverlässig zurechtgestellt, daß ja sogar der Ton der Schelle den Augenblick bezeichnet, wo die volle Verwandlung der Substanz des Brots und Weins in Fleisch und Blut mit Zurückbleiben der Accidenzen zu Stande kommt. So unerhört die Forderung bleibt, daß ein vorliegendes concretes Ding, Brot und Wein, in ein anderes, gleichfalls Individuelles, den Leib Christi, den er auf Erden trug, und das Blut, das aus seinen Wunden floß, verwandelt werden soll: eben so einfach löset die katholische Theorie dieß durch Annahme eines jedesmaligen completen Wunders. Findet sie sich geneigt, den Wunderbegriff auch über die nächsten Umgebungen der Erscheinung Christi auf Erden hinaus zu rücken, und jeden Priester mit der vollkommnen Fähigkeit dazu zu begaben: so läßt sie wenigstens Niemand über ihre eigentliche Ansicht in Zweifel, und schlägt jedes Bedenken dagegen kraft ihres Anathema's nieder. Den vollen Gegensatz dazu bildet die von Zwingli ausgegangene symbolische Ansicht des Sacraments, wobei es uns nicht darauf ankommen kann, ob er, namentlich in späterer Entwicklung seiner Lehre, sich noch näher an die spätere calvinische Form hinangebildet habe. Ohne hierüber eine historische Untersuchung einzuflechten, gelte uns Zwingli als Repräsentant der Lehrart, die im Brot und Wein nur Symbol für Leib und Blut erblickt, etwa im Sinne des Heidelber=

ger Catechismus*). Auch dann ist Alles klar und consequent: das Sacrament bietet nur eine symbolische Handlung dar, an welcher, wie an jedem andern bezeichnenden Ceremoniell, das menschliche Gemüth sich erbauen, und zu frommer Stimmung erheben kann. Allein was nicht vom Menschen selbst in die Handlung hineingelegt wird, findet sich auch darin nicht vor.

In der Mitte zwischen diesen Extremen liegen die beiden andern Theorien, so daß Calvin sich an die zwinglische, Luther an die katholische Form anschließt. Jener hat eine mystische Vereinigung der gläubigen Seele mit Christus, so daß derselbe ihr im Sacramentsgenusse wahrhaft gegenwärtig ist, aber nur spiritualiter. Durch den gläubigen Genuß tritt Christus mit uns auf geheimnißvolle Weise in Verbindung, während der ungläubig Genießende nur Brot und Wein empfängt**). Verständig klar ist also der Begriff nicht, aber er hat doch die Analogie jedes mystischen Systems für sich; besonders unklar dabei bleibt, wie der mystische Spiritualismus doch von Gegenwart des Leibes und Blutes reden könne, während volle Evidenz vorhanden wäre, wenn nur von einer Gemeinschaft mit dem geistigen Christus geredet würde. Wenn dabei auch ein Herannahen Christi an die gläubige Seele einen Anklang von Objectivität gewährt: so wird doch Alles wieder auf die subjective Seite herüber gezogen, daß jene Wirkung, und so das Vorhandenseyn des Sacramentalischen dabei nur von dem Seelenzustande des Genießenden abhängt: erst sein Glaube bedingt

*) Catech. Heidelb. qu. 78.: Num ergo panis et vinum fiunt ipsum corpus et sanguis Christi? Nequaquam: Verum ut aqua baptismi in sanguinem Christi non convertitur, nec est ipsa peccatorum ablutio, sed symbolum tantum et pignus earum rerum, quae nobis in baptismo obsignantur: ita nec panis coenae dominicae est ipsum corpus Christi, quanquam pro ratione sacramentorum et usitata Spiritui sancto de his loquendi forma panis Christi corpus appellatur.

**) Dafür die verschiedenen reformirten Confessionen, z. B. conf. Gallica: Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire, vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem, hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus.

in Brot und Wein die Gegenwart des Leibes und Blutes; der Nichtglaubende empfängt außer den bloßen Zeichen Nichts.

Endlich Luther schließt sich der katholischen Form rücksichtlich des geforderten Resultats an, und weicht nur in der Erklärungsart, oder dem Wege dazu ab. Die Gegenwart des Leibes und Blutes wird völlig so eigentlich und wirklich gesetzt, als dort durch die vorangehende Verwandlung; nur das jedesmal geforderte Einzelwunder der Transsubstantiation wird geläugnet. Zur Erklärung jenes Resultats gilt ein allgemeines Berufen auf die Allmacht Gottes, oder auf die Ubiquität des Leibes Christi, und wurde zu deren Erhärtung die Lehre vom Austausch der Eigenschaften zwischen Christi göttlicher und menschlicher Natur so sorgfältig durchgeführt, um so auch für den Leib die Allgegenwart und dadurch die Gegenwart in der Hostie, etwa nach der Theorie William Occams, zu erweisen. Die Gegewart ist vorhanden in pane, indem wir das Brot empfangen, cum pane, zur engern Verbindung, als etwa bloß der Zeit nach, sub pane, darunter geheimnißvoll vorhanden; aber dennoch ist an keine bloß örtliche Umschließung, impanatio, localis inclusio, sondern an eine Vereinigung zu denken, wie sie hier nur statt findet, und darum sacramentalis heißt. Der Genuß ist ferner nicht capernaitisch, ein wirkliches Fleischessen, nach Joh. 6, 52; aber doch wahrhaftig. Bezeichnend für die lutherische Ansicht bleibt das Dringen auf die Objectivität dabei, daß Leib und Blut Christi vorhanden ist, auch unabhängig von dem Glauben des Genießenden; auch der Ungläubige empfängt dasselbe, dann freilich sich selbst zum Gericht; die Kraft und Bedeutung des Sacraments wird nicht erst durch den Seelenzustand des Genießenden bedingt.

Die Objectivität des Sacraments überhaupt ist es gewesen, die Luther zu seinem so durchgreifenden Verfahren im Sacramentsstreit bestimmte. Er konnte bei dem Dringen auf das wirkliche Vorhandenseyn des Leibes Christi nicht dasselbe Interesse wie die katholische Kirche haben, da diese des Leibes bedarf, um ihn im Meßopfer Gott darbringen zu können, während die Sacramentsidee in evangelischer Fülle aufgefaßt mit dem Anknüpfen an Christi geistige Persönlichkeit genug hat, und durch Leib und Blut nichts gewinnt. Von der katholischen Transsubstantiation als Einzelwunder, nur darauf berechnet,

dem Priester die Ehre des conficere corpus Domini zu sichern, sagte er sich deßhalb bestimmt los; aber das Resultat jener Verwandlung, die reale Gegenwart, erschien ihm so mit der Objectivität des Sacraments verwachsen, daß er für jenes kämpfte, während es ihm doch nur um diese zu thun seyn konnte. Daß sein Anklammern an das Wort est in der Einsetzungsformel hermeneutisch nicht haltbar ist, daß die Copula in einem Satze auch etwas Anderes, als volle metaphysische Gegenwart bedeuten kann, war gegen ihn von den schweizerischen Gegnern längst dargethan; und doch erschien ihm die grammatische Operation, die aus est ein bloßes Bedeuten macht, bloße symbolische Gegenwart unterlegt, als hermeneutische Willkühr, die Gefahr für das Sacrament in sich schloß. Die Taufe war schon durch die Wiedertäufer verletzt, und zu bloßer Subjectivität herabgezogen; jetzt erhob sich dieselbe Gefahr auch für das Abendmahl: um dessen volle Objectivität zu behaupten, fühlte er sich im Gewissen gebunden, auf einen Umstand zu dringen, der zuverlässig der Handlung selbst einen Gehalt beilegen mußte, und weit über die bloße Subjectivität hinaushalf. Steht uns nun aber nach der ganzen bisherigen Entwicklung der objective Inhalt des Sacraments schon auf andere Weise fest, durch dessen Beziehung auf das persönliche Erlösungswerk Christi, ist die sacramentale Wirkung schon dadurch gesichert, daß es für den Anschluß an den persönlichen Erlöser nach Dauer und Steigerung das Unterpfand darbietet: so kann es nicht darauf ankommen, mit Luther noch auf eine besondere Garantie dafür zu dringen, wie er sie in der realen Gegenwart sich zu erkämpfen suchte. Bei dem Unionsverfahren, wozu die Gegenwart den Beruf hat, wird also die Vereinigung beider Partheien weniger in der Frage über die reale oder symbolische Gegenwart von Leib und Blut, als über die objective oder subjective Bedeutung des Sacraments zu suchen seyn. Wer demnach anerkennt, daß dessen Kraft und Wirksamkeit allein in der erlösenden Persönlichkeit Christi wurzelt, und zum Anschluß an sie der Menschenseele Gelegenheit und Unterpfand darbietet: der hat der eigentlichen Forderung Luthers genügt, und muß eine Erneuerung des Kampfes um die äußere Garantie dieser Ueberzeugung als ein Zurückfallen in alte Einseitigkeiten betrachten.

Die obige Angabe, daß sowohl Calvins als Luthers Theorie, beide nicht eigentlich zur Klarheit erhoben werden, also nur für irrational gelten können, gestattet, sie in ein Licht zu rücken, wodurch die Differenz beinahe verschwindet. Was ist wohl nach Calvin die geistige Gegenwart eines Körpers, die doch eine wirkliche ist? und was nach Luther die substanzielle Gegenwart desselben Körpers, die doch unsichtbar bleibt? Beide Theorien können nicht positiv angeben, was sie bestimmt wollen, und standen einander vielleicht näher, als sie selbst einräumten. Calvins mystische Ansicht ist gewiß auch wundergläubig, und Luthers Wunderglaube gewiß auch mystisch. Die Differenz kommt allein auf die mehr subjective oder objective Auffassung des Sacraments hinaus, und da hat allerdings Luther, obgleich seine Exegese und Polemik gegen Calvin zurückstehen muß, sicher die Würde desselben besser bewahrt.

Die Feier des Abendmahls sub utraque ist nach evangelischen Grundsätzen unerläßlich, um der vollen Urform zu genügen, und dem äußern Gebrauche, der durch seine angemessene Form wirken soll, die Vollständigkeit zu bewahren. Wir haben hier gar nicht die ursprüngliche Form zu rechtfertigen, da sie die Präsumption für sich hat, sondern die Verstümmelung des Sacraments, wie sie in der katholischen Kirche gewagt ist, mag dafür ihre Gründe nachweisen. Dieselben theilen sich in solche, die gesagt, und verschwiegen werden. Jene, die bloß scheinbaren, berufen sich auf die Gefahr des Verschüttens, wenn der Kelch auch den Laien gestattet würde, und es reicht deßhalb schon der alte Rechtssatz: abusus non tollit usum, zur Widerlegung hin; oder sie ziehen sich auf den Satz von der Concomitanz zurück, damit auch in jeder species der volle Christus anerkannt werde: wo Fleisch ist, ist auch Blut. Allein Christus selbst muß diesen Grundsatz nicht anerkannt haben, da er ausdrücklich Fleisch und Blut neben einander nennt, und schwerlich der physiologischen Frage nach der Wahrheit jener Behauptung Raum gegeben hätte. Diesem Vorgeben liegen aber auch ganz andere Gründe unter, einmal ein rein hierarchischer, um den Kleriker vor dem Laienstande auszuzeichnen; nur jenem kommt das volle Abendmahl zu, als sichere Bezeichnung seines bevorzugten Standes, dieser ist mit einer verstümmelten Gestalt abgefunden. Dann aber gewährt die absichtlich zer-

störte Form des Sacraments den Gewinn, daß so die Opferbedeutung bei der Handlung mehr hervortrete. Die katholische Kirche betrachtet bekanntlich das Abendmahl unter zwei durchaus getrennten Gesichtspunkten; zu Trident verhandelte man in der 13. Sitzung de sacramento altaris, und in der 22. de sacrificio missae, und zwar liegt ihr Alles daran, die Opferbedeutung mehr hervortreten zu lassen, weil die ganze priesterliche Würde des Klerus darauf beruht, wenn er zur Darbringung eines wirklichen Opfers berufen, durch die Kraft seiner Formel eine völlige Theophanie bewirken kann. Zur Hervorhebung dieser Idee ist nun aber nichts so dienlich, als wenn das bloß Sacramentale, die Idee der Eucharistie, möglichst gestört wird. Nicht passender konnte dieß geschehen, als wenn die Form, unter welcher das Sacrament besteht, absichtlich verstümmelt, und den Laien auf diese Art jede Ahnung davon genommen wird, daß eigentlich hier die Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Herrn begangen werden solle. Für die Idee des Meßopfers in Folge der Transsubstantiation war die Entziehung des Kelches eine sehr brauchbare Stütze, um die Wirkung der Handlung, die als Sacrament auf die Genießenden gerichtet war, jetzt als Opfer auf Gott zu übertragen.

Um das sacramentale Anschließen der Gläubigen an Christus zu vollenden, gehört wesentlich zum Sacrament die Idee der kirchlichen Gemeinschaft, und sollte dasselbe nie anders als in versammelter Gemeine, etwa am Schluß der öffentlichen Andachtsübungen begangen werden, wie es sich in apostolischer Zeit den damaligen Versammlungen, den Agapen anschloß. Privatcommunionen schließen schon einen logischen Widerspruch in sich, und sind selten etwas Anderes, als das Werk einer leidigen Vornehmheit, während doch gerade am Altar der Ort ist, wo jeder Standesunterschied schwinden soll. Auch bei Krankencommunionen, wo jene Form unerreichbar ist, sollte wenigstens die ganze Familie Theil nehmen, um so die Gemeine zu repräsentiren.

Die Beichte, anfangs zu den Sacramenten gezählt, wegen ihrer Beziehung auf den engern Kreis der Ideen von Sünde und Gnade, mußte bald diesen Rang wieder einbüßen, weil ihr die Hauptsachen fehlen, die Einsetzung durch Christum und die bezeichnende Form; das bloße Sprechen dabei begründet nie

ein Sacrament, sondern gehört als Ankündigung der Gnade Gottes zur evangelischen Predigt, weßhalb dieselbe passend mit dem Sacrament des Altars als Vorbereitung verbunden ist. Als geistiger Vorgang, der zwischen der gläubigen Seele und ihrem Gott stattfindet, bedarf die Beichte am wenigsten einer Aufzählung der einzelnen Sünden, da theils Niemand dieselben mit Gewißheit angeben kann (Ps. 19, 13), theils ein zu sinnlicher Mechanismus herauskäme, wenn die Vergebung der Sünde von deren Aufnahme in das Register des Geständnisses abhinge (confessio auricularis). Will man dem Dringen der katholischen Kirche hierauf also auch nicht allein die Absicht der hierarchischen Beherrschung der Gewissen beimessen, die schwerlich bei Anordnung derselben durch Innocenz **III** (1215) verkannt werden darf: so liegt ihr doch eben jener Sensualismus zum Grunde, der als Hauptdifferenz der katholischen von der evangelischen Anschauung betrachtet werden muß. Die bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts üblich gebliebene Privatbeichte war eine treffliche Gelegenheit, den Seelsorger mit seinen Beichtkindern zur Berathung über ihren Seelenzustand zu vereinigen; das an deren Stelle getretene allgemeine, vom Prediger zu sprechende Sündenbekenntniß ist dafür nur ein trauriges Surrogat, und wäre von dem neu erwachenden kirchlichen Sinn dringend eine Herstellung der frühern Form zu erwarten. Die Absolution kann nach evangelischen Grundsätzen theils nur annunciando, theils nur hypothetisch unter Voraussetzung des Glaubens erfolgen: die doppelte Idee eines Arztes und Richters, worauf sich die katholische factische Lossprechung gründet, muß bei uns der Bedeutung eines minister verbi weichen, wornach der Beichtiger nur das Amt verwaltet, und zur Vermittelung der sacramentalischen Segnungen auf geistigem Wege dienstbar wird. Andere Bedingungen der Sündenvergebung außer dem Glauben, alle satisfactiones canonicae, vorgeschriebene wie freiwillig übernommene Bußwerke, wie sie in der katholischen Kirche nicht zur Sühnung Gottes, sondern zur Herstellung der verletzten Autorität der Kirche gefordert werden, finden in dem Bisherigen ihre volle Widerlegung*), und fällt damit auch der Begriff des Fegfeuers zusammen, das im katho-

*) Apol. p. 189.

lischen System nur die Bestimmung hat, das Ansehn der Kirche auch gegen den Frevler sicher zu stellen, welcher bei Lebzeiten ihr die Genugthuung verweigert. Luther erblickt darin, als Verletzung des Verdienstes Christi, eine mera diaboli larva*).

Als drittes Gnadenmittel ist die Kirche zu nennen; allein vergleicht man sie mit den beiden vorangehenden, Wort und Sacrament, so kann sie denselben kaum als etwas wesentlich Neues an die Seite gesetzt werden: sie erscheint doch höchstens als der Ort für jene beiden, als die Anstalt, in welcher das Wort gepredigt, und das Sacrament administrit wird. Denkt man dagegen bei der Kirche, um sie zu etwas Neuem zu machen, nur an das Kirchenregiment, oder die gegenseitige Erbauung**), so wird sie so etwas völlig Menschliches, daß die Verbindung mit Christo nicht hervortritt, die doch an dem Gnadenmittel die Hauptsache seyn soll. Der Begriff der Kirche bedarf also einer solchen Begründung, daß sowohl das Verhältniß zu Christo, als zu den beiden übrigen Heilsmitteln hervortrete.

Darüber sind alle Auffassungen des Begriffs der Kirche einverstanden, daß ihre Grundzüge in dem Vereine liegen, den Christus auf Erden mit seinen nächsten Umgebungen einging; selbst die katholische Auffassung räumt ein, daß in seinem Verhältniß zu den Aposteln die christliche Kirche vorgebildet und begonnen sey. Bei diesem Verhältniß war nun aber doch gewiß dieselbe Rücksicht die Hauptsache, die seiner ganzen Erscheinung auf Erden zu Grunde lag, die Idee der Erlösung, oder das beabsichtigte Anschließen und Hingeben der Seinen an ihn, um durch ihn der Gnade Gottes theilhaftig zu werden. Hiernach besteht das eigentliche Wesen der Kirche in der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, um durch seine erlösende Persönlichkeit Theil zu haben an der göttlichen Gnade. Ihr Band verknüpft also Menschenseelen mit dem Heilande, und ihre Gemeinschaft findet statt zwischen Christus und seinen Gläubigen. Kann hiernach die Kirche aber noch als ein Gnadenmittel betrachtet werden? Gewiß nur in einem etwas andern Sinne, als die beiden Obigen. Jene sind Mittel, um

*) Artic. Smalc. p. 307.

**) Artic. Smalc. III. 4. p. 329: potestas clavium atque mutuum colloquium et consolatio fratrum.

die Gemeinschaft mit Christo zu knüpfen, welche ja eben die Kirche selbst ist, so daß diese sich zu jenen wie der Zweck zu den Mitteln verhält: die Kirche als Gemeinschaft mit Christo ist auch ein Mittel, aber schon zur Erlangung der Erlösung selbst, die ja wesentlich auf der Gemeinschaft mit ihm beruhet. Nur also in einem andern, aber viel nähern Sinne kann die Kirche als Gnadenmittel aufgeführt werden. Daß nun Christus selbst die Gemeinschaft mit ihm, und die Hingabe an ihn als die Hauptsache seiner Kirche (ἐκκλησία) setzt, spricht er deutlich genug in der berühmten Stelle aus Matth. 16, 18.; denn nur davon war das freudige Bekenntniß des Petrus der Ausdruck, und nur eine gleiche Hingebung an ihn erwirbt deßhalb die Theilnahme an der Kirche. Eben diese Stellung deutet auch Paulus an, wenn er die ἐκκλησία als den Leib hinstellt, wozu Christus das Haupt ist, Eph. 1, 22. 5, 23 ff. Wie bei dem leiblichen Organismus Alles nur durch das Haupt zusammengehalten, und die Verbindung der Glieder unter einander durch Gemeinschaft mit dem Haupte bedingt wird: so ist auch an der Kirche die Gemeinschaft mit Christo die Grundbedingung.

Diese Idee der Kirche ist es nun auch, die von unsern Symbolen überall eingeschärft wird, wenn sie von der congregatio Sanctorum, von der societas fidei et spiritus sancti in cordibus reden. Der Glaube an Christum, die geistige Verbindung mit ihm durch den heiligen Geist ist dabei die Hauptsache*). Man betrachte also unsere Ansicht von der Kirche ja nicht als eine bloß ideale, sofern dadurch etwas Unerreichtes, und Unerreichbares angedeutet werden soll, wozu etwa der jetzt vorhandene Bestand der Kirche auf Erden nur ein bloßer Versuch der Lösung wäre. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser, so weit sie besteht, ist etwas schon völlig Reales, das zwar in seinem intensiven und extensiven Betrage ins Unendliche fortschreiten soll, aber zugleich doch schon vollkommen wirklich ist.

Sofern nun aber der Glaube an Christum die Seinen um ihn, als den Mittelpunkt, zusammenführt, muß auch aus der Gemeinschaft mit ihm ein Verein derselben unter einander er-

*) Apolog. p. 144. §. 5.

wachsen, und dieß giebt die äußere Seite der Kirche. Sie erwächst also aus dem Zusammentreffen der einzelnen Individuen in demselben Mittelpunkt, und geht ganz erst aus der innern Seite der Kirche aber als eine nothwendige Folge hervor. Diese enge Verbindung der innern und äußern Seite der Kirche heben die Symbole scharf hervor, da sie als notae exteriores der Kirche, eben das setzen, worin ja auch die Gemeinschaft mit dem Erlöser oder die innere Seite der Kirche ihre Begründung findet, Lehre und Gebrauch der Sacramente*). Zur Bezeichnung dieser doppelten Seite an dem Begriff der Kirche ist nun der Ausdruck: sichtbare und unsichtbare Kirche, hergebracht, aber wenig passend; denn auch die äußere Seite der Kirche, oder die Gemeinschaft der Glieder unter einander bleibt doch ein geistiges Verhältniß, und deßhalb etwas Unsichtbares; das Prädicat des Sichtbaren dafür könnte doch allein von dem sichtbaren Vorhandenseyn ihrer Mitglieder entlehnt werden; allein dieselben bilden doch, soweit sie in wahrhafter Gemeinschaft mit Christo stehen, auch die innere Seite der Kirche, und dürfte sie deßhalb auf jenes Prädicat gleichfalls Anspruch machen. Eben so unangemessen ist es zu behaupten: wir erkennen nur die unsichtbare, das katholische System die sichtbare Kirche an; wir wenigstens gestatten ja der äußern Seite der Kirche ihr volles Recht, als Band der Individuen unter einander, das aus der Gemeinschaft der Einzelnen mit dem Erlöser hervorgehet. Der Unterschied besteht vielmehr bloß darin, wo der Haupt- und Grundgedanke liege, ob auf der innern oder der äußern Seite: da fordert denn das katholische System als eigentlichen Plan Christi auf Erden die Stiftung der äußern Kirche, als eines eben so in sich geschlossenen, und äußerlich abgegrenzten Vereins, wie etwa nach Bellarmins Ausspruch die Republik Venedig oder das Königreich Frankreich ist. Die Kirche als äußeres Institut soll dazu bestimmt, und mit der nöthigen Vollmacht ausgerüstet seyn, jedem seiner Mitglieder die göttliche Gnade zu spenden: der Eintritt in den äußern Kreis, Glaube an das Dogma, Beachtung des Ritus, Gehorsam gegen das Regiment, sind dazu die einzigen Bedingungen: Christi Thätigkeit auf Erden schloß sich mit Errichtung dieses Instituts völlig

*) Conf. August. 7. p. 11. Apolog. Conf. p. 146. §. 10.

ab. Wir dagegen finden die Hauptsache auf der innern Seite der Kirche, wobei die Gemeinschaft mit dem Erlöser den Grundgedanken abgiebt, so wie auf ihre Errichtung seine Wirksamkeit auf Erden berechnet war: von diesem Punkte erhält die ganze äußere Seite erst ihre Begründung und Haltung, als Folge und Wirkung davon. Auch die Frage, welche die wahre Kirche sey, ist hiernach nicht völlig congruent. Wahrheit kann auch unserer Seits der äußern Kirche nicht abgesprochen werden, und ist statt dessen die Frage stets wieder so zu fassen, welche Seite an der Kirche die wesentliche und hauptsächliche ist, wodurch die andere ihre Bestimmung erhalte. Da wird denn unser Festhalten an der innern Kirche stets durch die ganze Bedeutung der Erlösung gerechtfertigt werden, die ja nach dem Obigen nicht anders, als durch Anschließen an Christum, durch die mit ihm eingegangene Gemeinschaft verwirklicht werden konnte.

Höchstens läßt sich dabei in Zweifel ziehen, ob für diese rein innere Seite auch noch ausdrücklich der Name der Kirche benutzt werden dürfe: wenigstens ist neuerlich*) noch mit großem Scharfsinn durchgeführt, daß unsichtbare Kirche einen Widerspruch in sich schließe, daß ein solcher Verein entweder nicht unsichtbar oder keine Kirche sey, da für diese der Charakter der Einheit und Allgemeinheit, also eines äußern die Mitglieder umschließenden Bandes, unerläßlich bleibe: unsichtbare Kirche sey ein von den Reformatoren erfundenes Surrogat dafür, weil ihnen eben durch ihr Werk die wahre sichtbare Kirche abhanden gekommen sey. Findet man indessen etwas Unpassendes darin, den Namen Kirche auf ein rein geistiges Verhältniß zu übertragen, so gilt dieser Vorwurf sofort auch dem Apostel Paulus, der für den geistigen Verein, wozu Christus das Haupt ist, ausdrücklich die Bezeichnung der ἐκκλησία benutzt hat: und so lange es feststeht, daß die Stiftung der Kirche Werk Christi sey, muß dieser Titel zunächst auf die geistige Gemeinschaft mit ihm gehen, denn die äußere Kirche hat er in keinem andern Sinne gestiftet, als sofern sie Folge jener Gemeinschaft mit ihm war. Die Reformatoren können nur dem als unbefugte Er-

*) Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittemberg 1837.

finder des geistigen Begriffs der Kirche erscheinen, der an der Erlösung Christi die geistige Seite, begründet in der Gemeinschaft mit ihm, übersieht, und zugleich der Verjährung des katholischen Begriffs der sichtbaren Kirche das Recht der alleinigen Geltung zugesteht. In schriftgemäßer Auffassung bleibt dagegen an dem Begriff der Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo die Hauptsache, aus welcher erst, da sie von Vielen eingegangen wird, die Gemeinschaft der Glieder unter einander hervorgeht. Dafür ist dann Wort und Sacrament, als gerade die Mittel, wodurch auch jetzt noch der Anschluß an Christum möglich bleibt, der äußere Ausdruck. Bekenntniß der Lehre und Theilnahme am Sacrament und dem dadurch begründeten Cultus sind die einzigen Wege, wie das Band der Gemeinschaft auch um die Einzelnen geschlungen werden kann, weil sie die einzigen sind, wodurch der Verkehr mit Christus eröffnet ist.

Die althergebrachten Prädicate der Kirche, woran die Intensität ihres Begriffs erprobt zu werden pflegt, können hiernach ebenfalls nur auf deren innere Seite übertragen werden: sie ist die eine, una, nicht in äußerer Beziehung als ausschließende Harmonie der Formeln und Gebräuche, sondern durch gemeinsame Beziehung auf Christus den Mittelpunkt, worin die Einzelnen sich sämmtlich zusammenfinden. Ihre Mitglieder mögen äußerlich zerstreut seyn*), selbst der sichtbaren Verbindung unter einander entbehren; ihr Zusammenfinden in demselben Mittelpunkte sichert hinlänglich ihre Einheit. Sie ist ferner heilig, sancta; die volle Gemeinschaft mit dem Erlöser ist ja eben das Aufhören des sündigen Lebens selbst: der Eintritt in dieselbe, und die Endschaft der Sünde bedingen sich gegenseitig so völlig, daß dem in der Gemeinschaft mit dem Erlöser Stehenden das Prädicat der sittlichen Reinheit zukommen muß. Der äußern Seite der Kirche kann dagegen deßhalb dieser Charakter nicht zukommen, weil sie ja nur die Masse bildet, die von dem Principe aus erst durchdrungen und geheiligt werden soll. In ihr sind auch unwürdige Mitglieder zulässig, aber als Bestandtheile, die im Verschwinden begriffen sind, und der erlösenden Thätigkeit immer mehr erliegen sollen. Gerade das

*) Apolog. I. l. homines sparsi per totum orbem.

Verkennen dieses Verhältnisses mußte die Unterscheidung einer kämpfenden und triumphirenden Kirche zu Hülfe rufen als Sache der Noth, weil sich nicht begreifen ließ, wie die äußere Kirche bei ihrer Anmaßung rein göttlicher Autorität dennoch solche Mängel an sich tragen kann. Gegen diese Anmaßung ist kein Beweis entscheidender, als der aus dem offenbaren Nichtleisten dessen, was von dem Institute behauptet wird. Das Prädicat sancta kann der äußern Seite nicht zukommen, so lange an der sittlichen Vollendung ihrer Mitglieder so Vieles fehlt; nur für die innere Seite, für die Gemeinschaft mit dem Erlöser hat dieß Geltung. Die Kirche ist ferner allgemein, catholica, ihrer Bestimmung nach, da ihre Segnungen dem ganzen Menschengeschlechte zugedacht sind. In einem andern Sinne, namentlich für die äußere Seite, Katholicität zu behaupten, bleibt leere Anmaßung, die der Erfolg selbst widerlegt in dem Nichtleisten dessen, was in Anspruch genommen wird. Als Beweis dagegen braucht nicht einmal das Vorhandenseyn des Akatholischen auf Erden aufgeführt zu werden; dazu reichen schon die Spaltungen und Zerwürfnisse innerhalb der sogenannten katholischen Kirche selbst hin. Auch die Infallibilität gebührt der Kirche nur nach ihrer innern Seite: in der Gemeinschaft mit Christo findet sich die volle Wahrheit, weil er für uns deren Quell ist. Dieselbe Forderung auf die äußere Seite übertragen, findet eben in den Mißgriffen und Verkehrtheiten ihre Widerlegung, welche die Geschichte derselben so zahlreich aufdeckt. Auch der Satz: extra ecclesiam nulla salus, erhält auf diesem Wege seine volle Begründung, zwar nicht im altkatholischen Sinne, daß nur Eintritt in die äußere Kirche die Seligkeit untrüglich erwerbe; sondern wiederum so, daß die Gemeinschaft mit dem Erlöser dazu der einzige Weg ist: hier fällt Kirche und salus so völlig zusammen, daß beide Begriffe einander beinahe decken, und einer nicht außerhalb des andern liegt. Wie weit dieß auch von der äußern Kirche gelte, ist schon oben bei der Frage nach der Seligkeit der Mitchristen erwogen: wenn eingeräumt wird, daß Gott auch außer der irdischen Predigt noch Mittel habe, seine Gnade der Menschheit angedeihen zu lassen: so wird auch dabei eine Offenbarung durch den Sohn statt finden müssen, und die irgendwie herzustellende Gemeinschaft mit ihm dazu die Bedingung bleiben. Der leibliche Tod

kann dafür weder eine Hemmung noch überhaupt ein epoche-machender Punkt seyn; denn er darf ja die sittliche Entwicklungsreihe auf keinen Fall durchbrechen. Die Kirche nach ihrer innern Seite ist also keineswegs etwas bloß Jenseitiges, sondern hebt überall da an, wo eine Menschenseele sich dem Heilande gläubig ergiebt, und durch ihn die göttliche Gnade vermittelt erhält; sie reicht so weit, als überhaupt der erlösende Einfluß Christi unter den Menschen Raum gewinnt; alle übrigen Trennungen und Spaltungen menschlicher Dinge treffen sie nicht.

Durch eine leichte Vergleichung ergiebt sich, daß unser Begriff der unsichtbaren Kirche nun gänzlich mit einer neutestamentlichen Beziehung zusammenfällt, auf welche dort das größte Gewicht gelegt wird, mit dem Begriff des Himmelreichs. Beachtet man die einzelnen Angaben für dasselbe, daß es das Ziel alles sittlichen Strebens, und der Inhalt aller übrigen Güter ist, Matth. 6, 33., daß es die Gesammtthätigkeit der Menschheit voraussetzt, oder für Alle bestimmt ist, Matth. 8, 11. Luk. 13, 29. 24, 47. Matth. 28, 18., daß es erst mit der Erscheinung Christi beginnt, Matth. 3, 2., daß es durchaus mit der Lehre Christi und deren Annahme in Verbindung gebracht wird, Luk. 18, 29.: so bleibt zwischen dem Reiche Gottes und der unsichtbaren Kirche, als der mit Christo einzugehenden Gemeinschaft weiter kein Unterschied über. Beide Begriffe umfassen die durch Christum geläuterte und geregelte sittliche Thätigkeit der Menschheit, sofern sie aus dem sündigen Zustande durch die Erlösung befreit, und zur Realisirung der höchsten sittlichen Aufgabe unsers Geschlechts angeleitet werden soll. Die Stellung der Kirche zu Gott und zum Werke Christi ist hiernach hinlänglich ermittelt; es kommt nur darauf an, auch ihr Verhältniß zu den menschlichen Dingen zu bestimmen.

Dieß betrifft ihre Stellung zum Staate, als dem Inbegriff sittlicher Thätigkeit auf Erden in wohlgeordnetem Zusammenwirken. Wird nemlich der Staat nach der hergebrachten juristischen Ansicht nur als Mittel zur Bewahrung oder Herstellung des Rechtszustandes betrachtet, so ist dieser Begriff ein so bloß negativer und abwehrender zur Verhütung des Unrechts, daß dazu für das Werk Christi kaum ein Verhältniß gefunden werden kann. Wird dagegen der Staat, nach den Ergebnissen einer eindringlichen Rechtsphilosophie als Inbegriff aller sittlichen

Bestrebungen der Menschheit betrachtet: so wird sein Begriff zwar wahrhaft inhaltsvoll, scheint dann aber leicht auch die Aufgabe der Kirche, als die Krone aller sittlichen Bestrebungen in unserer Stellung zu Gott, in sich aufzunehmen, und dahin ist wirklich die neueste Behandlung der Begriffe Staat und Kirche gelangt*). Dagegen muß sich nun aber sofort eine evangelische Betrachtung der Sache verwahren, die nie in der Kirche ein bloßes Produkt menschlicher Thätigkeit erblicken darf. Es wäre eine rein pelagianische Ansicht, welche die Kirche nur durch den Aufwand sittlicher Kraft der Menschen zu Stande kommen läßt, wie etwa andere Produkte menschlichen Wirkens auf dem Gebiete der Kunst, der Mechanik, der Industrie. Daß die Wirksamkeit, woraus die Kirche erwächst, überwiegend von Gott ausgeht, durch Christum an uns herangebracht und vermittelt ist, bliebe dabei gänzlich übersehen. Die uns gesteckte Aufgabe des Aneignens und Annehmens des für uns Vermittelten würde schlechthin mit einer schaffenden Selbstthätigkeit verwechselt, was nun einmal der evangelischen Ansicht durchaus widerspricht. Darum kann weder solche Ansicht für evangelisch gelten, die schlechthin Staat und Kirche gleich stellt, noch solche, welche die zweite dem ersten völlig unterwirft, oder ihren Begriff ganz überflüssig macht. Die Zurechtstellung kann vielmehr nur so gelingen, daß wiederum die doppelte Seite an der Kirche beachtet wird, die oben sich als nothwendig herausstellte.

Die Ki[illegible] nach ihrer innern Seite, oder als Anschluß an den Erlöser muß so völlig als letztes Ziel aller menschlichen Bestrebungen gelten, daß keine sittliche Wirksamkeit gedacht werden kann, die nicht hierin völlig aufginge. Welche Zwecke darum auch der Staat verfolgt: in ihrer höchsten Spitze müssen sie sich dieser letzten Aufgabe der Menschheit unterordnen, und der Staat steht in dieser Beziehung gewiß unter der Kirche. Wozu er seine Mitglieder anleiten will, auf welche Art er ihre Leistungen regelt: seine Schritte werden in demselben Maße verfehlt seyn, als sie die Seinen dieser ihrer höchsten Bestimmung entfremden, werden dagegen in demselben Maße Geltung haben, als sie mit jenem Zwecke übereinstimmen. Auch der Staat steht unter der unsichtbaren Kirche, denn in sie gehen

*) Bei Rothe a. a. O.

alle sittlichen Bestrebungen der Menschheit auf. Anders ist es dagegen mit der äußern Seite der Kirche, der Gemeinschaft der Mitglieder unter einander. Die Verkündigung der Lehre wie deren Annahme, die Handhabung der Sacramente, wie deren Genuß ist wirklich ein Act aus sittlicher Thätigkeit hervorgegangen, und darum den übrigen sittlichen Bestrebungen, wie der Staat sie zu leiten hat, gleichzusetzen. Hier kann die Kirche sich einer Coordination mit ihm nicht entziehen, ja wird sogar eine Unterwerfung unter ihn sich gefallen lassen müssen, um die Mittel, die der Staat für ihre Zwecke aufbieten kann, desto sicherer zu gewinnen.

Unter den für dieß Verhältniß der Kirche zum Staate aufgestellten Theorien ist keine völlig haltbar, da sie die höchsten Zwecke der Kirche nicht hinlänglich sicher stellen. Es läßt sich weder nach dem Episcopalsystem erweisen, daß die mit der Reformation cessirende Gewalt der Bischöfe auf die Landesherrn übergegangen sey, wenigstens ginge dieß nicht ohne mannigfache Fictionen an, wie sie vielleicht die Rechtslehre, nicht aber die Theologie erträgt; noch kann nach dem Territorialsystem die kirchliche Gewalt aus der landesherrlichen abgeleitet werden, ohne die vollen Gefahren einer Cäsareopapie mit zu setzen; noch genügt endlich das von mancher andern Seite sich empfehlende Collegialsystem, wornach die Kirche nur, wie jeder andere zu bestimmten Zwecken zusammengetretene Verein, auf Schutz und Unterstützung des Staates Anspruch hätte, so lange sie dessen Zwecke nicht entgegenträte. Dieß gäbe ein Verhältniß zwischen Kirche und Staat von bloß negativer Art: nur die Auswüchse hätte derselbe zu unterdrücken, nur dann einzugreifen, wenn die Kirche, ihrer ursprünglichen Bestimmung uneingedenk, andere Kreise gefährdete. Sie hätte kein größeres Recht, wie jeder andere Verein, der auf erlaubtem Wege seine Zwecke verfolgt, sey es in der Kunst, Wissenschaft, Industrie oder auf einem andern Gebiete. Dieser Zustand ist nicht allein factisch nie vorhanden gewesen, sondern trägt auch einen innern Widerspruch an sich. Der Staat verhielte sich dann gegen die kirchlichen Interessen so völlig indifferent, daß er am besten auch von deren Wirkungen gar nicht berührt würde. Damit wäre aber sofort die herrlichste Aufgabe des Christenthums abgewiesen, daß es allmälig alle Kreise menschlicher Dinge durchdrin-

gen, und für seine höchsten Zwecke gewinnen soll, daß Alles auf menschlichem Boden sich um so viel besser verhalten soll, als es im Geiste Christi geschieht. Eine völlige Indifferenz des Staats gegen die Kirche wäre für ihn noch weit unheilvoller als für sie. Ferner ist aber auch jene bloße Gleichsetzung der Kirche mit allen übrigen freiwilligen Kreisen zu bestimmten Leistungen, unhaltbar; die aus der Stellung der Einzelnen zu Christo hervorgegangene Gemeinschaft unter einander, mit ihrer Bestimmung für Realisirung des sittlichen Gottesreiches, sollte nichts voraus haben vor jedem andern, vielleicht nur auf materielle Zwecke berechneten Verein? das wirklich Göttliche in der Aufgabe der Kirche, ihre Bestimmung für die höchsten Zwecke der Menschheit, sollte ganz unbeachtet bleiben? dem Staate selbst sollte es nicht zukommen, seinen Beitrag für das Gedeihen der innern Seite der Kirche dadurch zu leisten, daß er mit deren äußeren Seite eine besondere gedeihliche Verbindung einginge? Die Mittel, die ihm zu diesem Zwecke zu Gebote stehen, sollten zum Nachtheile des Reiches Gottes unbenutzt bleiben? So kann es im Interesse beider nicht seyn, eine Verbindung zwischen Staat und Kirche ist nöthig, nur handelt es sich dabei um das Princip, um eben so dem Erschlaffen vorzubeugen, als dem Zuweitgreifen zu begegnen.

Schon in den symbolischen Bestimmungen über die Kirche ist angegeben, daß die innere Seite sich auf doppeltem Wege nach Außen hin geltend macht, durch Lehre und Sacrament. So weit diese also reichen, treten sie jure divino auf, und ist hierauf jeder Einfluß des Staates abzuweisen; ihrer innern Kraft ist zuzutrauen, daß sie sich von selbst geltend macht. Zu ihrer Handhabung ist das sacerdotium berufen, das also in seiner allgemeinen Stellung sich gleichfalls göttlicher Autorität erfreut. Dieß widerspricht der evangelischen Einrichtung der Urkirche nicht, die nur ein universelles Priesterthum kennt, wornach jedes Mitglied der Gemeinde eine Stellung zu Gott hat, wie sie sonst als die priesterliche bezeichnet wird, den Zugang zur Gnade Gottes ohne Vermittelung eines Menschen. Die einzige Vermittelung, die hier statt findet, ist die erlösende durch Christum, den alleinigen Hohenpriester. Wenn das sacerdotium, abgesehen von den einzelnen Mitgliedern, jure divino hingestellt wird, so ist es keine aristokratische Auszeichnung, keine

höhere Begabung vor dem Laienstande, es findet kein character indelebilis und specificus statt, sondern nur die Verpflichtung zum Dienste des Worts, ministerium verbi, wie sie zur Sicherstellung für Lehre und Wort in der Sache selbst gegründet ist. Am wenigsten kann irgend eine äußere Uebertragung, etwa eine successio apostolorum überhaupt, oder die Vererbung auf einen Einzigen, etwa den Petrus, dabei in Betracht kommen. Was den Petrus auszeichnete, das freudige Bekenntniß und die gänzliche Hingebung an Christum, liegt so ganz auf Seiten der innern Kirche, daß die äußere Geltendmachung davon unstatthaft bleibt. Lehre und Sacrament sind, als von Christus selbst eingesetzt, so selbstständig und mit innerer Kraft ausgerüstet, daß Eingriffe des Staates in ihr Bereich, stets Anmaßung gegen Christum selbst seyn würde. Durch ihren eigenthümlichen Gehalt ist auch ihr Erblühen und Wirken als hinlänglich gesichert zu betrachten, sobald dazu nur die nöthigen Bedingungen gegeben sind.

Eben diese Bedingungen, oder den ordnungsmäßigen Verlauf der Wirkungen für Lehre und Sacrament darzubieten, ist nun Sache des Staats, und zwar nicht sowohl durch ein Recht, als durch eine Pflicht. Es liegt hier nicht ein Vertrag zum Grunde, wodurch er dazu ermächtigt würde, nicht eine Uebertragung etwa durch eine juristische Fiction, sondern es folgt aus der Idee des Staates selbst, daß er für Realisirung der höchsten Zwecke der Menschheit alle die ihm gewährten Mittel aufzubieten habe. Hiernach hat er also zunächst abwehrend zu wirken, jede Störung zu entfernen, eine Forderung, die auch jeder andere sittliche Verein an den Staat geltend machen kann; dann aber auch fördernd und helfend, weil auch der Staat ja den höchsten Zwecken der unsichtbaren Kirche unterworfen ist, auf die er nur durch Unterstützung ihrer äußeren Seite einwirken kann. Gerade je höher wir den Staat stellen, daß er der Inbegriff aller sittlichen Bestrebungen der Menschheit wird, desto sicherer ist er verpflichtet, für die gedeihliche Wirksamkeit des Worts und Sacraments, wodurch ja das sittliche Streben der Menschheit geadelt werden soll, seine Mittel in Bewegung zu setzen.

Das Recht des Staates auf die äußere Kirche wird jetzt genau nach seiner Pflicht für dieselbe bestimmt werden müssen, oder er darf jure humano Alles das veranstalten, was der ge-

beihlichen Wirksamkeit jener Mittel, die jure divino wirken, entspricht. Nun stellt sich einmal bei jeder Behandlung menschlicher Dinge das Verhältniß der Ungleichheit zwischen Begabten und minder Begabten hervor, woraus sich die Nothwendigkeit ergiebt, daß Einige als leitend und regierend, Andere als geleitet auftreten müssen. Diese Nothwendigkeit war schon in der Forderung des sacerdotium ausgesprochen; die Art wie nun dieser Forderung genügt werden soll, oder die Bestellung und Einsetzung der Einzelnen, welche den Begriff des sacerdotium verwirklichen, ist deßhalb als das Berufungsrecht, jus vocandi, Sache des Staats. Ferner Lehre und Sacrament beruhen zwar auf einer ewigen göttlichen Basis; allein in welcher äußern Form beide dargeboten und zweckmäßig verbunden werden, das jus liturgicum, gebührt dem Staate. Endlich ist die sittliche Einwirkung beider auf die Mitglieder zwar als etwas Nothwendiges zu erwarten, und über deren Einfluß auf die höchste sittliche Aufgabe, unsere Stellung zu Gott, oder unsern Seelenzustand, steht keinem Menschen ein Urtheil zu; dagegen wenn Ausbrüche grober Unsittlichkeit bei einem Mitgliede zeigen, daß bei ihm selbst jener Zweck verfehlt werde, und er wohl Andern zum Aergerniß diene: so ist seine Zurechtweisung ebenfalls in jener Pflicht des Staats gegründet, die der Lehre und dem Sacrament ordnungsmäßige Bahn brechen soll: also auch das jus correctionis und disciplinae ecclesiasticae gehört in dieses Gebiet.

Dieß Alles kommt dem Staate zu, weil es sämmtlich jure humano zu handhaben ist. Nur fragt sich, in welcher Form wird es auszuführen seyn; denn darauf kann die zufällige Verfassung, des Staats, ob monarchisch oder republikanisch, keinen Einfluß haben. Wäre auch die höchste Leitung des Staates in den Händen Vieler, so würde es doch etwas Anderes seyn, wenn sie als Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft, oder wenn sie als Leiter des Staats dabei thätig sind. Für eine Ausübung jener Rechte durch freiwilliges Zusammenwirken der Glieder der Gemeinde wird das Beispiel der Urkirche sprechen, die sowohl die Vocation der Vorsteher, als die liturgischen Einrichtungen und die kirchliche Disciplin, nur als Rechte der Communität ausübte. Indeß die Stellung der Urkirche war doch damals auch eine eigenthümliche, da sie mit dem Staate in kei-

ner andern, als feindlichen Berührung stand. Die Stellung der Kirche zu einem christlichen Staate muß eine andere seyn, weil auch dessen höchste Leitung von christlichen Principien durchdrungen, und für das Gedeihen der Kirche benutzt werden soll. Eine Vereinbarung der Behörden des Staats mit den Mitgliedern des kirchlichen Vereins wird die Zwecke der Kirche am sichersten fördern, und jene Ordnung gewähren, von welcher die Wirksamkeit der Lehre und des Sacraments abhängt. Wenn nun durch die Entwicklung der Reformation in der evangelischen Kirche nur eins jener Elemente hervortrat, und jene Rechte ganz an die Behörden des Staats oder den Landesherrn kamen: so war es damals in dieser Form wohl nur Sache der Noth, um die Staatsgewalt ganz für Sicherstellung des Evangeliums zu gewinnen. Und wenn bisher das andere, in der Urkirche allein gültige Element, die freiwillige Einwirkung der Gemeindeglieder, sich wenig hat geltend machen können: so ist dieß ein Beweis, daß der gegenwärtige Stand der kirchlichen Verfassung noch kein vollendeter heißen darf; doch ist gegen die im protestantischen Kirchenrecht hergebrachte Bezeichnung der Fürsten als höchster Landesbischöfe nichts zu erinnern, sofern dadurch ihr Recht und ihre Pflicht bezeichnet wird, für den gedeihlichen Entwicklungsgang der äußern Kirche mit den gerade ihnen zu Gebote stehenden Mitteln die nöthigen Bedingungen zu verleihen; auf Lehre und Sacrament selbst ist ihre Einwirkung schon dadurch ausgeschlossen, daß der Staat ja überhaupt nur jure humano zu wirken hat. Eine weitere Garantie dafür, daß bei Handhabung jener Rechte nicht der Zwang, der dem Staate zu Gebot steht, zum Nachtheil der kirchlichen Dinge, sondern nur das Energische, das seine Maßregeln genießen, zum Besten derselben, aufgewandt werden soll, liegt dann auch darin, daß die Landesherrn sich des persönlichen Eingreifens freiwillig begeben, und die Leitung den Consistorien, als selbstständigen Collegien, übergeben haben. Nicht allein bleibt deren möglichst gesicherte Stellung ein zum Wohlseyn der Kirche unerläßliches Bedürfniß; sondern auch dem andern durch die Verfassung der Urkirche so völlig sanctionirten Elemente, der freiwilligen Einwirkung der Gemeindeglieder, muß die richtige Stellung immer mehr wiedergegeben werden, und sie kann es, je mehr die Bedingungen, woraus die Reformation selbst hervorging, Durch-

dringung des Gesammtlebens vom christlichen Principe, allgemein durchgeführt werden. Für die vollkommenste, die kirchlichen Zwecke am meisten sichernde Form der kirchlichen Verfassung wird also eine Mischung aus dem bisherigen Einfluß der Staatsbehörden oder der Consistorialregierung, und der freiwilligen Einwirkung der Gemeindeglieder erklärt werden müssen, deren Ausbildung als Presbyterien im engern Kreise, als Synoden im weitern, die Aufgabe der nächsten Zukunft ist. Dann wird die Beweglichkeit, die in dieser freiwilligen Form liegt, zweckmäßig modificirt werden durch die Stabilität, welche die Staatsbehörden darbieten, so wie umgekehrt letztere wieder durch die lebendigere Theilnahme jener Form zu immer segensreicheren Erfolge durchgebildet wird. Die Urkirche kannte nur ein demokratisches Princip, und vermogte sich der Vortheile des monarchischen nicht zu erfreuen; die Reformation führte nur letzteres ein, wird aber ihre Aufgabe nur dann vollendet haben, wenn die Vortheile beider aufgeboten werden, um die letzte Aufgabe kirchlicher Dinge, den Anschluß der Individuen an die erlösende Persönlichkeit Christi, immer segensvoller zu lösen.

Guß und Druck von Friedrich Nies in Leipzig.

D. Knode.